Theologische Zeitfragen.

Von

Christian Pesch S. J.

Zweite Folge.

(Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach". — 80.)

Freiburg im Breisgau.
Herdersche Verlagshandlung.
1901.
Zweigniederlassungen in Wien, Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 20 Augusti 1901.

e. m.

† **Fridericus Justus Knecht,** ep. aux.

Alle Rechte vorbehalten.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.

Inhalt.

Erste Abhandlung.

Zwei verschiedene Auffassungen der Lehre von der allerheiligsten Dreieinigkeit.

Seite

I. Natur und Person 5
II. Die Ausgänge in Gott 16
III. Der Ausgang des Heiligen Geistes aus dem Vater und dem Sohne . 27
IV. Die persönlichen Eigentümlichkeiten und die Zueignungen . . . 35

Zweite Abhandlung.

Das Wesen der Todsünde.

I. Eine neue Theorie über das Wesen der Todsünde 47
II. Grundlegende Vorbemerkungen 49
III. Eine Todsünde, die kein förmlicher Gotteshaß ist 53
IV. Todsünde und läßliche Sünde nach der Lehre und Praxis der Kirche 57
V. Todsünde und läßliche Sünde nach ihrem inneren Wesen . . . 63
VI. Bedenken und Einwendungen 69

Dritte Abhandlung.

Die Seele des Todsünders im Jenseits.

I. Eine schwere Anklage 83
II. Die Eschatologie des Origenes 90
III. Das Urteil der Kirche über die Eschatologie des Origenes . . 97
IV. Die apostolische Tradition 103
V. Die Seele im Jenseits 118
Nachtrag 133

Digitized by the Internet Archive
in 2016 with funding from
Getty Research Institute

https://archive.org/details/theologischezeit80pesc

Erste Abhandlung.

Zwei verschiedene Auffassungen der Lehre von der allerheiligsten Dreieinigkeit.

Gegen Abend des 26. Dezember 1893 fand man den Pater Theodor v. Régnon S. J. entseelt vor seinem Arbeitstische sitzen. Vor ihm lag eine handschriftliche Abhandlung aufgeschlagen, die den Titel trug: „Der Sohn die Vollkommenheit des Vaters". Es ist ein Bruchstück jenes eingehenden und bedeutsamen Werkes über die allerheiligste Dreieinigkeit, dessen erster und zweiter Band im Jahre 1892 in Paris erschienen: Études de théologie positive sur la Sainte Trinité. Première série: Exposition du dogme. Deuxième série: Théories Scolastiques. Der dritte Band: Théories Grecques des Processions divines war glücklicherweise so weit vollendet, daß er im Jahre 1898 veröffentlicht werden konnte.

P. v. Régnon war bis zum letzten Paragraphen des letzten Kapitels gekommen, zu dem Dernier resumé de la doctrine grecque. Er hatte die Worte geschrieben: „Wenn der Heilige Geist persönlich in der Seele wohnt, so zieht er die Person des Sohnes dorthin; denn wo der Geist des Sohnes ist, da ist der Sohn. Wenn der Sohn seinerseits in der Seele wohnt, so zieht er die Person des Vaters dorthin; denn wo der Sohn, da ist auch der Vater. Das ist eine rückgreifende Bewegung, durch welche die sendenden Personen sich mit den gesandten Personen wieder zusammenfinden. Aber dies ist noch nicht das letzte Zurückgreifen. . . ." Da nahm der unerbittliche Tod dem Gelehrten die Feder aus der Hand.

Dieser letzte Abschnitt handelte über die sogen. innere Sendung der göttlichen Personen und stellte diese Sendung nach der Anschauung der griechischen Väter in der Weise dar, daß der Heilige Geist gleichsam zuerst mit der Seele in Berührung tritt, dieselbe durch seine übernatürlichen Gaben zu einem würdigen Tempel der Gottheit ausstattet, dann einzieht und den Sohn und vermittelst des Sohnes den Vater nach sich zieht. Dieser Prozeß des Ausgehens und Rückkehrens wird seinen vollen Abschluß erst in der ewigen Herrlichkeit finden. Der Heilige Geist verbindet dort die Gerechten in vollkommenster Weise mit Christus, und in Christus und

durch Christus wird das Geschöpf zu dem höchsten Ursprung alles Seins, zum ewigen Vater zurückgeführt, so daß Gott alles in allem ist.

Dieses Geheimnis in den stammelnden Worten menschlicher Sprache darzustellen, war P. v. Régnon nicht mehr vergönnt. Wir dürfen hoffen, daß ihm das selige Schauen jener erhabenen Wahrheit zu teil geworden ist, deren Erforschung und Durchdringung seit so vielen Jahren Gegenstand seines unermüdeten Sinnens und Trachtens war. Wo dein Schatz, da dein Herz. P. v. Régnon wird im Himmel seinen Schatz unverlierbar gefunden haben; uns aber hat er auf Erden in seinen „Studien" ebenfalls einen Schatz hinterlassen, für den ihm die theologische Welt zu immerwährendem Danke verpflichtet ist.

Er selbst betont wiederholt, daß er keine systematiche Darstellung der Trinitätslehre geben, sondern nur „Studien" bieten will, die es uns ermöglichen sollen, leichter in das rechte Verständnis dieser Lehre in den verschiedenen Stadien ihrer Entwicklung einzudringen.

Wer sich eingehender mit der positiven Theologie beschäftigt hat, wird wissen, daß seit anderthalb Jahrtausenden zwei verschiedene Auffassungs- und Darstellungsweisen des Geheimnisses aller Geheimnisse nebeneinander herlaufen, die zwar das Wesen der Sache unberührt lassen, dagegen in den spekulativen Erklärungen der Lehre sich scheinbar so fremdartig, man könnte fast sagen, so gegensätzlich zu einander verhalten, daß die Theologen immer eine gewisse Schwierigkeit darin gefunden haben, dieselben zu einer gemeinsamen Anschauung zu vereinigen. Wir können der Kürze halber mit Régnon einfach die griechische und die augustinisch-scholastische Auffassung unterscheiden. Doch darf man diese Bezeichnungen nicht in ausschließlichem Sinne nehmen. Die griechische Theorie findet sich bei manchen lateinischen Kirchenvätern, selbst beim hl. Augustinus, und hat auch ihre Vertreter unter den Scholastikern. Anderseits sind Ansätze zu der späteren augustinischen Theorie bei den Griechen nicht zu verkennen.

Die doppelte Strömung macht sich in der Summa des hl. Thomas wiederholt bemerkbar, so z. B. in den quaestiones 32 und 39 der Pars I, wo der Heilige sich bemüht, andern Ausdrucksweisen einen guten Sinn abzugewinnen oder sie durch Einschränkungen richtig zu stellen. Da indessen manche Theologen durch seine Erklärungen nicht allerwegs befriedigt waren, so suchten sie durch eingehenderes Studium der Kirchenväter ein vollkommeneres Verständnis der verschiedenen Anschauungen zu gewinnen.

Pfadfinder auf diesem Gebiete war Petavius. Régnon ist den Fußstapfen des großen Meisters gefolgt, nicht als sklavischer Nachtreter, sondern als selbständiger Geist, der oft genug eigene Bahnen einschlägt. Er hat seinerseits gewiß nicht erwartet, mit all seinen Darlegungen ungeteilte Anerkennung zu finden. Wir wollen versuchen, seine hauptsächlichsten Ideen wiederzugeben, aber auch uns ein freies Urteil wahren.

I. Natur und Person.

Das Wesen des Dogmas von der allerheiligsten Dreieinigkeit läßt sich in die Worte zusammenfassen: Es giebt drei göttliche Personen, welche ein und dieselbe göttliche Natur[1] besitzen, und diese drei Personen stehen zu einander im Verhältnisse des Hervorbringens und Hervorgehens. Darüber hat in der morgenländischen und abendländischen Kirche stets vollständige Lehreinigkeit bestanden.

Natur ist die Summe der Vollkommenheiten, welche einem Wesen jene spezifische Eigentümlichkeit verleihen, durch die es sich von allen Wesen anderer Art unterscheidet. Person dagegen nennen wir denjenigen, welcher eine vernünftige Natur besitzt. So ist die menschliche Natur die Summe jener Vollkommenheiten, welche den Menschen zum Menschen machen, und ohne die er nicht Mensch sein würde. Eine menschliche Person aber ist jeder, der die menschliche Natur besitzt. Der Person ist es eigen, die Natur zu besitzen; der Natur ist es eigen, von der Person besessen zu werden. Auch in dieser Beziehung findet sich keine Verschiedenheit der Lehre.

Bei Gott bilden Natur und Person die vollkommenste und untrennbarste Einheit. Die menschliche Natur dagegen kann, wie wir aus dem Glauben wissen, von der menschlichen Persönlichkeit getrennt werden, indem eine göttliche Person eine menschliche Natur in der Weise in Besitz nimmt, daß jener, der wegen des Besitzes der göttlichen Natur von Ewigkeit Gott ist, zugleich in der Zeit Mensch wird. Eine solche Trennung von Natur und Persönlichkeit ist in Gott unmöglich.

[1] Natur, Substanz und Wesenheit (essentia) ist sachlich dasselbe, doch mit einem Unterschied in der Bedeutung. Wesenheit ist das innere Seinsprinzip, das, was ein Wesen zu dem macht, was es ist; die Wesenheit als das Selbständige und als die Trägerin der Eigenschaften heißt Substanz; die Wesenheit als das Prinzip der Thätigkeit heißt Natur. In der Lehre von der Dreieinigkeit werden diese Ausdrücke als Synonyma gebraucht.

Weil die geschöpfliche Natur bestehen kann ohne geschöpfliche Persönlichkeit, darum ist die Natur gleichsam das Ursprünglichere, zu dem die Persönlichkeit als letzte Vollendung hinzutritt. Da wir nun über Gott denken nach Analogie der Begriffe, die wir uns aus den Geschöpfen gebildet haben, so liegt es nahe, auch in Gott die Natur als den tiefsten Grund der Gottheit, die Persönlichkeit aber als ihre höchste Vollendung aufzufassen. In dieser Betrachtungsweise ist die Natur das Erste, die Personen das Letzte.

Da aber in Gott Natur und Persönlichkeit unzertrennlich eins sind, so kann man auch von der Persönlichkeit ausgehen und die Natur als in derselben eingeschlossen betrachten. Man denkt dann nicht die göttliche Natur als das Erste und gleichsam als die Wurzel aller göttlichen Vollkommenheiten, sondern man wendet das Auge zuerst auf die Person des Vaters. Der Vater besteht ohne Prinzip, unerzeugt, nicht hervorgehend. Er besitzt die göttliche Natur mit all ihren Vollkommenheiten, aber er besitzt sie so, daß er als das wesenhafte Gute sich wesenhaft mitteilt, indem er einen wesensgleichen Sohn hervorbringt und zugleich mit dem Sohn den Heiligen Geist als die Frucht der persönlichen Liebe beider. In dieser Betrachtungsweise ist die Person das Erste, die Natur das Letzte.

Es könnte scheinen, als ob diese verschiedenen Auffassungen ziemlich belanglos wären, da sie lediglich auf unsere beschränkte und einseitige Denkfähigkeit zurückzuführen sind. Allein in ihrer Anwendung auf den trinitarischen Entwicklungsprozeß (wenn der Ausdruck gestattet ist) haben sie zu ganz verschiedenen, scheinbar sogar widersprechenden Redeweisen geführt.

Denken wir die Natur als begrifflich vor der Person bestehend, so müssen wir sagen: Die göttliche Natur ist weder hervorbringend noch hervorgebracht; denn in Gott sind es nur die Personen, die hervorbringen und hervorgehen. Betrachten wir aber die Person als das Erste und die Natur als in dieser Person eingeschlossen und mit ihr vollkommen identisch, so ist es nicht falsch zu sagen: Die göttliche Natur, insofern sie mit der Person des Vaters identisch ist, ist nicht hervorgebracht, aber hervorbringend; die göttliche Natur, insofern sie mit dem Sohne identisch ist, ist hervorgebracht (d. h. erzeugt) und hervorbringend.

Die göttliche Natur ist hervorgebracht, die göttliche Natur ist nicht hervorgebracht: zwei scheinbar kontradiktorische Sätze. Gewiß, wenn man nur auf die grammatische Form sieht. Der Gegensatz verschwindet, sobald man den verschiedenen Ausgangspunkt für dieselben ins Auge faßt. Die

griechische Auffassungsweise geht von der Person aus und betrachtet die Natur nur, insofern sie sich in dieser Person findet; die lateinische oder augustinisch-scholastische Auffassungsweise geht von der Natur aus und betrachtet diese als das allen drei Personen Gemeinsame.

Auch wegen einer bloßen Verschiedenheit in Auffassung und Ausdruck, durch welche das Wesen der Lehre nicht berührt wird, können die Geister heftig auf einander platzen. Das ist in diesem Falle nicht ausgeblieben. Noch im zwölften Jahrhundert kam es zu einer scharfen Auseinandersetzung zwischen lateinischen Theologen, von denen die einen mehr den griechischen Vätern, die andern mehr dem hl. Augustinus folgten.

Petrus Lombardus, der berühmte Lehrer, dessen Sentenzenbuch die systematische Theologie bis über das Mittelalter hinaus beherrschte, schreibt in der fünften Distinktion des ersten Buches:

„In Übereinstimmung mit den katholischen Lehrern sagen wir, daß weder der Vater die göttliche Wesenheit hervorgebracht hat[1] noch die göttliche Wesenheit den Sohn, noch die göttliche Wesenheit die göttliche Wesenheit. Hier verstehen wir aber unter dem Worte Wesenheit die göttliche Natur, die den drei Personen gemeinsam und ganz in den einzelnen ist. Deshalb darf man nicht sagen, daß der Vater die göttliche Wesenheit hervorgebracht hat; denn sagte man, der Vater habe die göttliche Wesenheit hervorgebracht, so würde die göttliche Wesenheit als ein Verhältnis zum Vater bezeichnet oder in etwas Relatives gesetzt. Was aber ein Verhältnis bedeutet oder in einem Verhältnis besteht, das bezeichnet nicht die Wesenheit. Denn wie Augustinus (De Trin. l. 5, c. 7) lehrt, bedeutet das, was ein Verhältnis anzeigt, nicht die Substanz. Ferner da Gott der Vater die göttliche Wesenheit ist, so wäre er als Hervorbringer dieser Wesenheit der Hervorbringer dessen, was er selbst ist, und so hätte dasselbe Wesen sich selbst gezeugt, was Augustinus (De Trin. l. 1, c. 1) leugnet. . . . Dem scheint aber entgegenzustehen, was Augustinus (De fide et symbolo c. 3) sagt: Als Gott das Wort hervorbrachte, da hat er das hervorgebracht, was er selber ist, nicht aus dem Nichts, nicht aus einem schon früher geschaffenen Stoffe, sondern aus sich selbst das, was er selber ist. . . . Siehe, hier lehrt er mit klaren Worten, daß Gott das hervorgebracht hat, was er selber ist. Was er selber ist, das ist aber nichts anderes als die göttliche Wesenheit; so scheint er also die göttliche Wesenheit hervorgebracht zu haben. Darauf antworten wir: Jene Worte sind dahin zu verstehen: Der Vater hat aus sich selbst hervorgebracht, was er selbst ist, d. h. den Sohn, der das ist, was der Vater ist; denn das,

[1] Da das Wort gignere von den heiligen Vätern und Scholastikern bald im engeren, bald im weiteren Sinne gebraucht wird, so habe ich es meistens mit dem allgemeineren Ausdrucke „hervorbringen" übersetzt.

was der Vater ist, das ist auch der Sohn; aber nicht derjenige, welcher Vater ist, ist auch Sohn. . . . Da die göttliche Wesenheit ein einziges und höchstes Wesen ist, so hätte, wenn die Wesenheit die Wesenheit hervorgebracht, dasselbe Wesen sich selbst hervorgebracht, was unmöglich ist; sondern nur der Vater hat den Sohn hervorgebracht, und vom Vater und Sohne geht der Heilige Geist aus."

Trotzdem kann nicht geleugnet werden, daß mehrere Kirchenväter, unter ihnen auch der hl. Augustin, gelehrt haben, da der Sohn aus der Substanz des Vaters sei, so habe die Substanz des Vaters den Sohn hervorgebracht.

Der Lombarde führt mehrere solche Stellen an und sagt dann:

„In den angeführten Worten scheint angedeutet zu werden, daß die göttliche Substanz den Sohn hervorgebracht hat, und daß der Sohn aus der Substanz des Vaters gezeugt ist, und daß aus Gott die gleichewige Natur ist, und daß der Vater das, was er ist, hervorgebracht hat. Was er aber selber ist, das ist die göttliche Wesenheit; und so käme man zu der Annahme, daß die göttliche Wesenheit hervorgebracht habe. Diese Redeweise beunruhigt mich sehr, und ich möchte lieber von andern hören als selbst erklären, wie sie zu verstehen sei. Doch dürfte ich wohl ohne Vorurteil und Verwegenheit sagen, sie sei so aufzufassen: Die gleichewige Natur ist aus Gott, d. h. der dem Vater gleichewige Sohn ist aus dem Vater, und darum ist er oder besitzt er mit ihm dieselbe gleichewige Natur. Diese Erklärung bestätigt der hl. Augustin . . ." Dann wird des weiteren ausgeführt, wie all jene Redewendungen nur die Wesensgleichheit zwischen Vater und Sohn bezeichnen; die göttliche Natur, insofern sie Vater ist, hat die göttliche Natur hervorgebracht, insofern sie Sohn ist [1].

Petrus Lombardus lehrte an der Domschule in Paris. Nicht weit von dort befand sich die Abtei St. Victor, aus deren Wissensborn Petrus selbst geschöpft hatte. In diesem Kloster wirkte um jene Zeit Richardus, ein ebenso frommer wie kühner Geist, der in seiner spekulativen Begabung die Kraft und den Trieb fühlte, sich an das Höchste zu wagen. Über

[1] Régnon meint, die Theologen glaubten durch diese Unterscheidung „die göttliche Natur, sofern sie im Vater ist, und die göttliche Natur, sofern sie im Sohne ist" das Geheimnis verständlich machen zu können (I, 314 s.). Keineswegs. Das Verhältnis von Natur und Person in Gott ist gerade der Kern des Geheimnisses. Jene Distinktion soll nur zeigen, daß kein Widerspruch vorliegt, weil nicht dasselbe von demselben in derselben Beziehung behauptet und geleugnet wird. Wenn Régnon die Scholastiker tadelt, daß sie oft die Väter nach ihren vorgefaßten Ansichten erklärt haben, so kann ihm der Vorwurf nicht erspart bleiben, daß er zuweilen in die Scholastiker hineingelesen hat, was diese nicht gesagt haben. Daher tritt bei ihm der Gegensatz in der Darstellung der Väter und der Theologen oft viel greller hervor, als es der Wirklichkeit entspricht.

das Geheimnis aller Geheimnisse hat er uns eine Abhandlung hinterlassen, deren Zweck er (De Trin. l. 1, c. 4) also darlegt: „Wir beabsichtigen in diesem Werke mit Hilfe Gottes für den Inhalt unseres Glaubens nicht bloß wahrscheinliche, sondern zwingende Gründe beizubringen und die Gegenstände des Glaubens durch Erschließung und Erklärung ihrer Wahrheit zu würzen. Denn ich glaube unbedenklich, daß es zur Erklärung alles dessen, was notwendig existiert, auch nicht bloß wahrscheinliche, sondern nötigende Gründe giebt, mögen dieselben auch zuweilen unserem Spürsinn verborgen sein."

In dieser Überzeugung behandelt er die ganze Trinitätslehre mit großer Zuversicht. Im 22. Kapitel des 6. Buches kommt er auf die Frage zu sprechen, deren Erörterung wir soeben von Petrus Lombardus vernommen haben. Aber wie ganz anders lautet die Lösung bei Richardus. Er weiß zwar auch nichts und will nichts wissen von einem Wesen, das sich selbst hervorbringt, wohl aber giebt er unbedingt zu, daß die unerzeugte Wesenheit des Vaters die erzeugte Wesenheit des Sohnes hervorgebracht habe.

„Zweifelsohne ist die Person des Vaters nichts anderes als die unerzeugte Wesenheit und die Person des Sohnes nichts anderes als die erzeugte Wesenheit. Indessen sind in unserer Zeit viele aufgetreten, die das nicht zu sagen wagen, ja die es, was doch viel gefährlicher ist, gegen die Autorität der heiligen Väter und so viele Zeugnisse der Überlieferung zu leugnen wagen und auf alle Weise zu widerlegen versuchen. Sie wollen auf keine Weise zugestehen, daß die Wesenheit die Wesenheit und die Weisheit die Weisheit hervorbringt. Hartnäckig leugnen sie, was alle Heiligen behaupten, und für ihre eigene Behauptung können sie keine Autorität beibringen. Wenn sie es können, dann mögen sie, ich sage nicht Autoritäten, nein, wenigstens eine Autorität nennen, die leugnet, daß die Wesenheit die Wesenheit hervorbringt. Für unsere Behauptungen führen sie selbst zahlreiche Autoritäten an und bringen wie Goliath zum Kampfe das Schwert mit, mit dem sie enthauptet werden. Aber, sprechen sie, was die Väter sagen, muß man recht erklären. Die Väter sagen wohl, daß die Wesenheit die Wesenheit erzeugt; unsere Erklärung aber läuft auf den Satz hinaus, daß die Wesenheit nicht die Wesenheit erzeugt. Schöne Erklärung das, sehr annehmbar, die behauptet, was die Väter einstimmig bezeugen, sei falsch, und was kein Heiliger lehrt, sei wahr. Aber, sagen sie, wenn die Wesenheit des Sohnes erzeugt ist und die des Vaters unerzeugt, wie sollen dann beide eine und dieselbe Wesenheit haben? Zweifelsohne ist die Wesenheit des Sohnes erzeugt und die Wesenheit des Vaters unerzeugt, und die unerzeugte Wesenheit ist nicht erzeugt, und die erzeugte Wesenheit ist nicht unerzeugt. Daraus folgt aber nicht, daß dort eine und eine andere Wesenheit, sondern nur, daß dort eine und eine andere

Person ist. Gewiß verhält sich das anders bei der göttlichen und anders bei der menschlichen Natur. Wenn in der menschlichen Natur die Wesenheit des einen erzeugt, die des andern unerzeugt ist, so folgt ohne Widerspruch, daß die Wesenheit des einen eine andere ist als die Wesenheit des andern. In der göttlichen Natur aber ist zweifelsohne die Wesenheit des einen unerzeugt, die des andern erzeugt, und doch folgt nicht, daß die Wesenheit des einen eine andere sei als die Wesenheit des andern, sondern nur, daß die Person des einen eine andere sei als die Person des andern. Das begreife ich nicht, sagt man, das verstehe ich nicht. Aber was du mit deinem Verständnis nicht begreifen kannst, das mußt du mit dem Glauben demütig annehmen. Sonst gilt dir und deinesgleichen: Wenn ihr nicht glaubt, könnt ihr nicht verstehen. Warum glaubt ihr nicht, was die ganze Kirche, wie ihr zugesteht, täglich von Christus bekennt? Er ist Gott, aus der Wesenheit des Vaters vor der Zeit erzeugt. Aber das wollt ihr vielleicht nicht glauben, weil ihr es nicht mit einem Beispiel belegen und mit eurem Verstand erfassen könnt. Könnt ihr denn mit eurem Verstand erfassen oder mit einem Beispiel belegen, daß es eine einzige Wesenheit in einer Mehrheit von Personen oder eine Mehrheit von Personen in einer einzigen Wesenheit geben kann? Übersteigt denn das, was ihr hartnäckig leugnet, den menschlichen Verstand mehr als das, was ihr mit uns der Wahrheit gemäß behauptet? Wenn ihr aber für die These, die ihr aufstellt, eine Begründung habt, warum legt ihr sie nicht vor? Warum mißgönnt ihr sie euern Brüdern? Wenn ihr aber keines von beiden klar machen könnt, warum glaubt ihr den heiligen Vätern in dem einen Stücke, und warum glaubt ihr ihnen nicht in dem andern? Wenn man ihnen mit Recht glaubt, so ist die Person des Vaters nichts anderes als die unerzeugte Wesenheit und die Person des Sohnes nichts anderes als die erzeugte Wesenheit."

Hatte Richardus Victorinus bei dieser Invektive den Magister sententiarum im Auge? Petavius sagt: Man glaubt das zwar ziemlich allgemein, aber ich sehe nicht ein, „was für einen Grund Richardus haben konnte, den Magister anzugreifen; denn in der Sache stimmt dieser mit ihm überein und sträubte sich nur gegen den Ausdruck, die Wesenheit sei von der Wesenheit erzeugt, damit man nicht etwa zu der Meinung verleitet werde, die Wesenheit sei im Sohne so erzeugt, daß sie durch diese Erzeugung existiere, und die Wesenheit sei im Sohne ebenso eine andere und der Zahl nach verschiedene wie die Person. Ich sage noch mehr: mir scheint nicht einmal rücksichtlich der Redeweise eine Verschiedenheit zwischen Richardus und Lombardus obzuwalten, und dieser nicht von jenem getadelt worden zu sein" (De Trin. 6, 12. 3).

Ob Richard an den Lombarden gedacht oder nicht, ist lediglich Sache der Vermutung. Wie dagegen nicht einmal in der Ausdrucksweise eine Verschiedenheit vorhanden sein soll, das ist sehr rätselhaft. Der eine sagt:

Die göttliche Wesenheit ist erzeugend und erzeugt; der andere sagt: Sie ist weder erzeugend noch erzeugt. Das ist doch im Ausdruck vollendeter Gegensatz.

Wessen Redeweise hat den Sieg davongetragen? Die Frage nach dem richtigen Ausdruck kam auf dem vierten Lateran konzil zur Verhandlung. Anlaß hierzu hatte der Abt Joachim von Fiore gegeben, der im Kampfe gegen die Lehre des Lombardus von der göttlichen Wesenheit, die weder erzeugt noch erzeugt wird, sich zu Behauptungen fortreißen ließ, die nichts anderes waren als eine Dreigötterlehre. Joachims Lehre wurde verworfen, die des Lombardus als rechtgläubig anerkannt.

„Wir glauben und bekennen mit Petrus Lombardus, daß es ein gewisses höchstes Wesen giebt, unbegreiflich und unaussprechlich, das in Wahrheit Vater, Sohn und Heiliger Geist ist, zugleich drei Personen und jede einzelne derselben; und deshalb ist in Gott eine Dreifaltigkeit und keine Vierfaltigkeit, weil jede der drei Personen jenes höchste Wesen ist, nämlich die göttliche Substanz, Wesenheit oder Natur . . ., und dieses Wesen ist weder erzeugend noch erzeugt noch hervorgehend, sondern es ist der Vater, der erzeugt, und der Sohn, der erzeugt wird, und der Heilige Geist, der hervorgeht" (*Denzinger*, Enchir. n. 358).

Jetzt könnte Richardus nicht mehr triumphierend seine Gegner herausfordern, auch nur eine Autorität dafür beizubringen, daß die göttliche Wesenheit weder erzeugend noch erzeugt sei. Hier ist der Ausspruch einer allgemeinen Kirchenversammlung. Lombardus hat mit seiner Lehrweise recht behalten. Ist die entgegenstehende Ausdrucksweise verworfen? Ist die Lehre Richards verurteilt? Das letztere jedenfalls nicht; denn die Absicht des Konzils war nur, den Satz von der erzeugenden und erzeugten Wesenheit im Sinne Joachims zu verwerfen. Die Lehre Richards hat aber mit dem Tritheismus Joachims nichts gemein.

Dagegen wäre es durchaus verfehlt, wenn ein Katholik nach dem Lateranense noch einfachhin von einer essentia generans und genita in Gott sprechen wollte. Um den Schein eines Widerspruches mit dem Konzil zu vermeiden, müßten jedenfalls erklärende und einschränkende Zusätze gemacht werden. Es ist jenen Ausdrücken ergangen wie manchen andern, die durch Mißbrauch ihren Kurswert in der theologischen Wissenschaft verloren haben. Seit dem Lateranense ist die Terminologie in Bezug auf die Trinitätslehre so festgelegt und allgemein angenommen, daß ohne Verwirrung der Begriffe davon nicht mehr abgegangen werden kann.

Trotzdem darf man nicht vergessen, daß jene Ausdrücke recht verstanden werden können und von den Vätern und Theologen recht verstanden und erklärt worden sind[1].

Mehr als 500 Jahre vor dem Laterankonzil war die Frage nach der richtigen Ausdrucksweise auf verschiedenen Provinzialsynoden zu Toledo verhandelt worden.

Die vierzehnte Synode von Toledo hatte ein von dem hl. Julian verfaßtes Glaubensbekenntnis angenommen und nach Rom übersandt, in welchem es hieß: „Der Wille hat den Willen erzeugt, wie die Weisheit die Weisheit." Papst Benedikt II. machte den Überbringer auf das Mißverständliche des Satzes aufmerksam und ließ den hl. Julian um eine nähere Erklärung ersuchen. Dieselbe wurde eingesandt und zufriedenstellend befunden. Damit hätte die Sache erledigt sein können; allein die spanischen Bischöfe waren etwas ärgerlich über die Bemerkungen des Papstes und machten dieser Mißstimmung auf der fünfzehnten Synode von Toledo (683) Luft.

Der Papst, sagen sie, „hat nach flüchtiger Durchlesung gemeint, wir hätten jene Worte in relativem Sinne oder nach Analogie des menschlichen Geistes gebraucht. Darum hat er in seiner Rückbemerkung befohlen, uns folgendes in Erinnerung zu bringen: In der natürlichen Ordnung geht das Wort aus dem Geiste hervor wie die Vernunft und der Wille, und nicht umgekehrt, so daß man sagen könnte: Wie das Wort und der Wille aus dem Geiste hervorgeht, so der Geist aus dem Worte oder dem Willen. Nach diesem Vergleiche, glaubt der römische Papst, könne man nicht sagen, der Wille sei aus dem Willen. Wir aber haben nicht nach diesem Vergleiche mit dem menschlichen Geiste und nicht

[1] Petavius schreibt: Non absolute essentiam de essentia vel potius substantiam de substantia gigni (quod habet Richardus) negat illa synodus itave loquentes condemnat, neque absolute itidem fidei decretum est, „quod essentia seu divinitas non generat aut generatur", ut plures ex synodi sanctione ac Ioachimi damnatione colligunt, praesertim Suarez, Vasquez, Canariensis et ante hos Argentina. Verum essentiam divinam absolute ac per sese, et ut a personis tribus abstracta praecisaque spectatur, Lateranensis synodus intellexit, non autem ut in quaque persona consideratur et est peculiari affecta proprietate. . . . At eadem, si, ut est in Patre consideratur, generat; si, ut in Filio est, gignitur, hoc est, gignendo communicatur. . . . Neque putandum est Lateranensem synodum decreto suo, quo Ioachimi damnavit errorem, veteres illos [SS. Patres] complexam fuisse, qui nihil cum isto commune umquam habuerunt. (De Trin. 6, 12. 4 sqq.). Man vergleiche hierzu die ganze disputatio 80 bei *Ruiz*, De Trinitate.

in relativem Sinne, sondern mit Bezug auf die Wesenheit gesagt: Der Wille ist aus dem Willen wie die Weisheit aus der Weisheit; denn in Gott ist das Sein dasselbe wie das Wollen und das Wollen dasselbe wie das Weisesein. . . . Wer es deshalb fassen kann, daß wir rücksichtlich der Wesenheit gesagt haben, der Wille sei aus dem Willen, der wird an diesem Satze keinen Anstoß nehmen. . . . Der Sohn Gottes ist also aus der Wesenheit des Vaters geboren, Wesenheit aus Wesenheit wie Natur aus Natur und Substanz aus Substanz. Und doch darf man nicht sagen zwei Wesenheiten, noch zwei Naturen, noch zwei Substanzen, sondern eine Wesenheit, Natur und Substanz. . . . So auch Wille vom Willen, nicht zwei Willen, sondern ein Wille, weil Gottes Wille nichts anderes ist als seine Natur. . . . Was mithin von Gott nach seiner Wesenheit ausgesagt wird, das kommt den einzelnen Personen gleichmäßig zu, so Weisheit, Stärke u. s. w.; denn der Vater kann Weisheit genannt werden, und der Sohn kann Weisheit genannt werden. Ebenso kann der Vater und der Sohn Stärke genannt werden. Das gilt aber nicht, wenn man nach Analogie des menschlichen Geistes redet. Wenn man z. B. dem Vater die Erkenntniskraft [1] zuschreibt, so wird unter dem aus der Erkenntnis hervorgehenden Worte der Sohn verstanden, und der aus der Erkenntniskraft (mens) und dem Worte hervorgehende Wille ist gleichbedeutend mit dem Heiligen Geist. Aber man kann nicht umgekehrt sagen, daß das Wort Erkenntniskraft (mens), welches man zur Bezeichnung des Vaters gebraucht, dem Sohne zukomme oder die Bezeichnung Wort, worunter man nur den Sohn versteht, auf den Vater oder den Heiligen Geist anwendbar sei, oder der Ausdruck Wille (voluntas = amor notionalis), den man auf die Person des Heiligen Geistes anwendet, der Person des Vaters oder des Sohnes zukomme, sondern diese Bezeichnungen sind den einzelnen Personen nach Analogie der menschlichen Seele so eigentümlich, daß das, was von einem aus ihnen ausgesagt wird, nicht zur Benennung eines andern dienen kann. So ist der, welcher mit dem Beziehungswort Vater benannt wird, nicht derselbe wie der Sohn; und der Sohn ist nicht derselbe wie der Heilige Geist; und der Heilige Geist ist nicht derselbe wie der Vater und der Sohn. Deshalb aber werden jene von menschlichen Verhältnissen hergenommenen Bezeichnungen gebraucht, um durch den Vergleich mit dem menschlichen Geiste die menschliche Schwäche zu irgend einer Erkenntnis jenes unaussprechlichen Geheimnisses der göttlichen Dreieinigkeit anzuregen. Man hat nun geglaubt, wir hätten nach dieser Analogie gesagt: Der Wille stammt aus dem Willen, was zu sagen oder zu denken allerdings sehr thöricht wäre. Es gilt also eine andere Regel, wenn man von Gott etwas nach seiner Wesenheit aussagt, als wenn man von ihm etwas nach Analogie des menschlichen Geistes aussagt. . . . So wird jeder Einsichtige klar sehen, daß nicht wir geirrt haben, sondern daß andere sich vielleicht durch eine zu flüchtige Lesung haben täuschen lassen; denn jene haben gemeint, wir hätten nach Analogie des menschlichen Geistes gesagt, was wir mit Bezug auf die Wesenheit gesagt haben." [2]

[1] Mens, in dem hier gebrauchten Sinne kaum richtig ins Deutsche übersetzbar.
[2] *Migne*, P. lat. XCVI, 526 sqq.; cf. *Denzinger*, Enchir. n. 240.

Die sechzehnte Synode von Toledo (693) kam noch einmal auf die Frage zurück und suchte den Sinn der gebrauchten Ausdrücke noch genauer zu erklären und vielleicht auch etwas zu modifizieren.

„Wenn man die Dreieinigkeit vergleichsweise Gedächtnis, Verstand und Willen nennt, so bezieht sich das Wort heiliger Wille auf die Person des Heiligen Geistes. Gebraucht man das Wort aber absolut, so wird es wesenhaft ausgesagt. Denn der Vater ist Wille, der Sohn ist Wille, der Heilige Geist ist Wille, wie der Vater Gott ist, der Sohn Gott und der Heilige Geist Gott. . . . So ist es dem wahren Glauben gemäß zu sagen: Wille vom Willen wie Weisheit von der Weisheit und Wesenheit von der Wesenheit. Und wie der Vater den Sohn gezeugt hat, so hat auch der Vater, insofern er Wille ist, den Sohn gezeugt, insofern er Wille ist (Pater voluntas genuit Filium voluntatem). Obschon darum der Wesenheit nach der Vater Wille ist, der Sohn Wille und der Heilige Geist Wille, so ist es doch, relativ genommen, nicht bloß einer, an den wir glauben; denn ein anderer ist der Vater in seinem Verhältnis zum Sohne, ein anderer der Sohn in seinem Verhältnis zum Vater, ein anderer der Heilige Geist, der, weil er vom Vater und vom Sohne ausgeht, eine Beziehung zum Vater und zum Sohne hat; nicht etwas anderes, sondern ein anderer, denn die ein Sein in der Natur der Gottheit haben, besitzen ihre besondern Eigentümlichkeiten in der Unterscheidung der Personen." [1]

Kurz gesagt: Alle wesentlichen Vollkommenheiten sind den drei göttlichen Personen gemeinsam, durch die persönlichen (relativen) Eigentümlichkeiten sind die drei Personen von einander unterschieden.

Da nun aber, besonders seit dem Laterankonzil, im kirchlichen Sprachgebrauch gewisse Ausdrücke gewählt worden sind, um die wesentlichen Vollkommenheiten, andere aber, um die persönlichen Eigentümlichkeiten zu bezeichnen, so könnte es nicht gebilligt werden, wenn man heutzutage noch diese zwei Klassen von Ausdrücken mit einander verwechselte. Nichts bezeichnet an sich mehr eine wesentliche Vollkommenheit als die Worte Wesenheit, Natur, Substanz. Darum würde sich jeder einer falschen Lehre verdächtig machen, der ohne weitere Erklärung behaupten wollte: Die göttliche Wesenheit erzeugt, die göttliche Wesenheit wird erzeugt. Wo immer ähnliche Ausdrücke in der kirchlichen Überlieferung vorkommen, geht aus dem Zusammenhang der Lehre hervor, daß von der Wesenheit geredet wird, insofern sie mit der einen oder andern göttlichen Person identisch ist.

Der hl. Thomas giebt auf die Frage, ob man von abstrakten göttlichen Namen (Gottheit, Substanz, Natur u. s. w.) in derselben Weise

[1] *Denzinger*, Enchir. n. 242.

Aussagen machen könne, wie über die göttlichen Personen, folgende Antwort:

„In Bezug auf die Richtigkeit der Ausdrücke kommen nicht bloß die bezeichneten Gegenstände, sondern auch die Art der Bezeichnung in Betracht. Obschon nun Gott und Gottheit dasselbe ist, so ist doch die Art der Bezeichnung in den beiden Wörtern verschieden. Denn da das Wort Gott die Wesenheit in dem bezeichnet, der sie besitzt, so kann es wegen der Art der Bezeichnung naturgemäß für eine Person verwandt werden; und so kann man alles, was den Personen eigentümlich ist, von diesem Worte Gott aussagen, z. B. daß Gott erzeugend oder erzeugt ist. Der Name Wesenheit dagegen wird wegen der Art der Bezeichnung nicht für eine Person verwandt, denn er bezeichnet die Wesenheit als eine abstrakte Form. Deshalb kann all das, was den Personen als unterscheidendes Merkmal eigentümlich ist, nicht der Wesenheit zugeschrieben werden; denn eine solche Aussage würde bedeuten, daß es in der göttlichen Wesenheit eine Verschiedenheit gäbe wie in den Personen. Um die Einheit zwischen Wesenheit und Person zu bezeichnen, haben die heiligen Lehrer zuweilen stärkere Ausdrücke gebraucht als die Genauigkeit eigentlich gestattet. Solche Redeweisen soll man deshalb nicht ausdehnen, sondern erklären, indem man die abstrakten Bezeichnungen durch die konkreten oder durch die Personennamen erklärt. Wenn z. B. gesagt wird: Wesenheit von Wesenheit oder Weisheit von Weisheit, so ist der Sinn: Der Sohn, der die Wesenheit und Weisheit ist, ist vom Vater. Doch muß man bei den abstrakten Namen eine gewisse Ordnung im Auge behalten; denn diejenigen, die sich auf eine Thätigkeit beziehen, stehen den Personen näher, weil die Personen das Thätige sind. Deshalb ist es eine weniger uneigentliche Redeweise, zu sagen: Natur von Natur und Weisheit von Weisheit, als: Wesenheit von Wesenheit." [1]

Nach dem Urteil des hl. Thomas haben also die heiligen Väter zwar richtig gelehrt, aber ihre Ausdrücke dürfen nicht gepreßt, sondern müssen erklärt werden; ihre Redewendungen sind vielfach nicht im eigentlichen, sondern in mehr oder weniger uneigentlichem Sinne zu nehmen.

Didacus Ruiz, der eine große Anzahl jener Ausdrücke citiert[2], sagt: „Wir haben so viele Zeugnisse so vieler Kirchenlehrer beigebracht, daß es eine unwürdige Annahme und ganz unglaublich ist, ihre Aussprüche seien als irrig oder gefährlich verurteilt worden, wenn auch nur materiell und mit Anerkennung der redlichen Absicht der Autoren. Wenn deshalb jemand die Aussprüche jener alten Väter nachahmt und erklärt, so verfällt er nicht dem Irrtum oder der Gefahr des Irrtums." [3] Manche

[1] Summa theol. 1, q. 39, a 5.
[2] De Trinit. disp. 80, sect. 1 et 2.
[3] L. c. sect. 4, n. 7.

jener Aussprüche sind zwar uneigentlich, aber nicht unwahr, nonnumquam a proprietate deficere, numquam a veritate[4].

Auch wenn man von der Person ausgeht und die Natur als in derselben eingeschlossen betrachtet, bleibt es doch immer uneigentlich zu sagen: Die Natur hat die Natur hervorgebracht, nicht bloß weil es gegen die Analogie der menschlichen Verhältnisse verstößt, denen unsere Begriffe und Ausdrücke entlehnt sind, sondern auch weil die unter allen Umständen nötige Unterscheidung zwischen Natur und Person in Gott, eine Unterscheidung der Aussagen über Natur und Person gebieterisch fordert. Denn wozu überhaupt jene beiden Begriffe unterscheiden, wenn man sie in den Aussagen beliebig verwechseln kann? Man dürfte dann gerade so gut sagen: Es giebt in Gott drei Naturen, wie man sagen muß: Es giebt drei Personen.

Mag man darum für seine Anschauungsweise einen Standpunkt einnehmen, welchen man will, so sind und bleiben doch gewisse Redeweisen falsch, gewisse Redeweisen uneigentlich, und gewisse Redeweisen im eigentlichen und strengen Sinne richtig.

Ist nun der Sinn gewisser Ausdrücke im theologischen Sprachgebrauche fixiert und von der Kirche gebilligt, so haben schon deshalb diese Ausdrücke als die eigentlichen und streng wissenschaftlichen zu gelten. Sie haben damit einen Charakter angenommen, den sie in früheren Zeiten nicht hatten. Die heiligen Väter, die sich anderer Redewendungen bedienten, und die, weil noch keine feste Terminologie vorhanden war, bald so bald anders redeten, sind gewiß nicht zu tadeln. Wohl aber wäre der Theologe zu tadeln, der unbekümmert um die spätere Fortentwicklung so reden und schreiben wollte, als lebte er anderthalb tausend Jahre früher. Die Wissenschaft verlangt, daß man ihre anerkannte Sprache redet, daß man für gewöhnlich in eigentlichen und nicht in uneigentlichen Ausdrücken spricht, daß man nach Möglichkeit alles vermeidet, was der Klarheit Eintrag thun kann, daß man nicht immer von vorne anfängt, sondern das sicher Erworbene zum Weiterstreben benutzt.

II. Die Ausgänge in Gott.

Weil die Provinzialsynoden von Toledo sagen: Nur wenn man nach Analogie des menschlichen Geistes rede, müsse man den Heiligen Geist ausschließlich Wille oder Liebe nennen, so bemerkt Petavius dazu:

[1] L. c. sect. 8, n. 2. In der sect. 7 werden die Regeln zur richtigen Erklärung jener Aussprüche aufgestellt.

„Man muß sich hüten, jene Worte ‚nach Analogie des menschlichen Geistes' so zu verstehen, als ob (die Bischöfe) gemeint hätten, der Ausgang des Sohnes aus dem Intellekte [1] des Vaters und der Ausgang des Heiligen Geistes aus dem Willen des Vaters und des Sohnes beständen nicht in der Wirklichkeit, sondern nur in unserer Auffassung, so daß man absolut sagen könnte, der Heilige Geist gehe gerade so gut aus dem Intellekte hervor wie der Sohn und der Sohn gerade so gut aus dem Willen wie der Heilige Geist. Das wäre verkehrt; denn wenn auch in Gott kein reeller Unterschied zwischen Intellekt und Willen besteht, noch zwischen diesen beiden und der Substanz, so dürfen doch die Eigentümlichkeiten der Ausgänge nicht miteinander verwechselt werden; denn ihre Verschiedenheit beruht nicht im menschlichen Denken, sondern hat hier nur ihre Erklärung. Sie findet sich in Wahrheit in jener unendlichen und einfachen Natur, obschon wir uns davon nur einen dunkeln und unbestimmten Begriff bilden können." [2]

Mit dieser Bemerkung ist Régnon nicht zufrieden. Er sieht darin eine Voreingenommenheit, welche das Dogma und philosophische Spekulationen über das Dogma miteinander verwechsele. Die der Psychologie entnommene Theorie über den Ausgang des Sohnes aus dem Intellekt und des Heiligen Geistes aus dem Willen sei den griechischen Vätern so gut wie unbekannt gewesen und könne darum in keiner Weise dogmatisch notwendig sein. Der hl. Thomas habe diese Theorie auch nur als „einen Weg" erklärt, dem er folge, darum aber andere mögliche Wege nicht verworfen, im Gegenteil diese Theorie mit den Cyklen und Epicyklen des ptolemäischen Systems verglichen, die nur eine Hypothese seien zur Erklärung der scheinbaren Sternbewegungen, darum habe er auch in der philosophischen Summa contra gentes die Theorie vom Ausgang der göttlichen Personen aus Verstand und Willen weitläufig behandelt, dagegen in der theologischen Summa dieselbe nur beiläufig erwähnt [3].

Das alles erscheint wenig zutreffend. Der hl. Thomas beginnt in der theologischen Summa seine Abhandlung über die Trinität mit der „psychologischen Theorie" und kommt häufig wieder auf dieselbe zurück, er deutet mit keinem Worte an, daß diese Lehre zu den freien Meinungen gehöre, der Vergleich mit dem ptolemäischen System bezieht sich lediglich auf die Vernunftgründe für die Existenz der Trinität, die, weil sie ein Geheimnis ist, nicht bewiesen werden kann, wohl aber, einmal durch den

[1] Ich behalte das Wort „Intellekt" bei, weil es in den anzuführenden Texten mit verschiedenen Ausdrücken, wie Verstand, Vernunft, Einsicht, Denken, übersetzt werden müßte.

[2] De Trin. l. 6, c. 10, n. 7.

[3] *Régnon* l. c. II, 124 ss. 243; III a, 396 s. 561 s.

Glauben angenommen, dem menschlichen Geiste durch Kongruenzgründe zugänglicher gemacht wird, und nur bezüglich dieser Kongruenzgründe ist die Rede von verschiedenen „Wegen“ [1].

Es ist auch nicht richtig zu sagen, Suarez und Petavius und „einige andere“ hielten die Lehre von den Ausgängen der göttlichen Personen aus Intellekt und Willen für eine theologisch sichere Lehre, die nicht in Zweifel gezogen werden dürfe. Diese „einige andere“ sind die Gesamtheit der Theologen seit vielen Jahrhunderten [2]. Man wird unter den alten Scholastikern nur den einen oder andern und seit dem Wiederaufblühen der Scholastik um die Zeit des Konzils von Trient nicht einen einzigen Scholastiker anführen können, der anders gedacht habe. Das genügt an sich schon, um diese Lehre aus der Reihe der freien theologischen Meinungen auszuscheiden.

Aber, sagt Régnon, den griechischen Vätern war diese Lehre unbekannt; es erscheint nun unglaublich, daß jene großen Männer ein Lehrstück nicht gekannt hätten, zu dessen Annahme wir heute verpflichtet sind. Warum denn? Es handelt sich um eine theologische Schlußfolgerung, die erst allseitig erörtert wurde, als das Dogma gegen die Angriffe der Ketzer völlig sicher gestellt war. Alle griechischen Väter, die Régnon an-

[1] Summa theol. 1, q. 32, a. 1.

[2] Ruiz z. B. stellt es als eine conclusio omnino certa et fidei proxima hin: Processiones divinae non sunt immediate per essentiam divinam, ut ab intellectu et voluntate distinguitur; sed quidditative sunt operationes intellegendi et volendi. Ita sentiunt omnes scholastici praeter Durandum, Ochamum, Gabrielem (De Trin. disp. 2, sect. 2, n. 5). Es sind also in der That nur „einige andere“, welche diese Lehre nicht für durchaus sicher gehalten haben, und diese vereinzelte entgegenstehende Meinung wird von den übrigen Scholastikern zum Teil mit ziemlich scharfen Zensuren belegt.

Hieraus ist zu ermessen, was von folgenden Sätzen Régnons zu halten ist: Toutes nos théories de la Trinité sont, en effet, de simples comparaisons par voie d'analogie. J'insiste sur ce point important, parce qu'il n'est pas toujours assez compris. On se persuaderait volontiers, par exemple, que la théorie de saint Thomas [d. h. der ganzen Scholastik] fondée sur les opérations de l'intelligence et de la volonté, exprime les processions divines, imparfaitement sans doute, mais dans leur réalité formelle. Ce serait une erreur. (II, 120 s.) Keineswegs! sondern diese Bemerkung Régnons beruht vielmehr auf einem Irrtum. Analog sind freilich alle unsere Kenntnisse über Gott; aber wenn auch das Wie verschieden ist, so bleibt doch das Was unserer Aussagen wahr. So geht auch der Sohn wahrhaft aus dem Intellekt des Vaters hervor, obschon nicht auf die Weise, wie das Erkenntnisbild in uns aus unserem Geiste.

führt, kämpften gegen die Arianer, Macedonianer und andere antitrinitarische Irrlehrer. In diesem Kampfe war die „psychologische Theorie" keine wirksame Waffe. Es handelte sich um die Feststellung der Wesensgleichheit. Daher betonten die heiligen Väter, daß der Sohn alle Wesensvollkommenheiten, die der Vater besitze, durch Mitteilung vom Vater empfangen habe. Sie betrachteten all diese Vollkommenheiten als im Vater eingeschlossen wie das Wasser in einer Quelle, und vom Vater ausströmend in den Sohn und den Heiligen Geist, die Weisheit, den Willen, die Macht, die ganze Wesenheit, so daß ein und dieselbe Weisheit, ein und derselbe Wille, ein und dieselbe Macht, ein und dieselbe Wesenheit sich im Vater und im Sohne und im Heiligen Geiste finden, im Vater als Quelle und Prinzip, im Sohne und im Heiligen Geiste durch Mitteilung aus der Quelle und Herleitung aus dem Prinzip. Das war ein Standpunkt, der durch die Angriffsart der Gegner geboten war. Daß dabei nicht alle möglichen Schlußfolgerungen gezogen wurden, ist gewiß nicht auffallend. Wie viele theologische Konklusionen giebt es, die sich bei den Vätern noch nicht finden und die doch jetzt unbedingt angenommen werden müssen.

Übrigens gesteht Régnon selbst zu, daß die „psychologische Theorie" den griechischen Vätern nicht ganz unbekannt ist. Er redet von „griechischen Gedanken, die sich der augustinischen Theorie nähern." [1]

Er führt z. B. die Worte des hl. Cyrillus von Alexandrien an: „Der Vater hat den Sohn erzeugt ohne Trennung, wie man von einem Gelehrten sagen könnte, er habe einen wissenschaftlichen Begriff erzeugt, z. B. in der Mechanik, der Geometrie oder einer andern Wissenschaft. Denn diese Dinge sind gewissermaßen die Frucht der Weisheit und nehmen an ihrer Natur teil. Weiter, eine Kunstidee, die aus der Weisheit hervorgeht, ist nichts von ihr Getrenntes; sie geht aus ihr hervor und bleibt in ihr, sie ist das Abbild der Weisheit, die sie erzeugt hat, sie wird nicht von ihr getrennt und scheint überhaupt nichts anderes zu sein als die Weisheit selbst. So bringt auch die Erzeugung des Sohnes ohne Trennung eine eigene Hypostase hervor, aber auf eine Weise, die über den angeführten Vergleich weit erhaben ist." [2]

Régnon meint: „Das Vorhandensein eines solchen Textes genügt, um zu zeigen, daß der griechische Lehrer die schönen Erwägungen des lateinischen Lehrers [Augustin] nicht zurückgewiesen haben würde. Aber seine Vereinzelung zeigt, daß die Orientalen es vorzogen, das Geheimnis von einem andern Gesichtspunkt aus zu betrachten." [3]

---

[1] *Régnon* l. c. III[a], 411.

[2] *S. Cyrill.*, Thesaurus, assert. 6 (*Migne*, P. gr. LXXV, 80).

[3] *Régnon* l. c. p. 412.

Was es mit dem isolement dieses Textes auf sich hat, werden wir sehen. Muß nicht Régnon zugeben, daß die Auffassung des Sohnes als Kunstidee (idea exemplaris) im Geiste des Vaters auch Basilius geläufig ist?[1] Gegen ein von Petavius aus Cyrillus von Alexandrien angeführtes Zitat wendet er ein, daß dort der Sohn nicht mit dem Gedankenworte, sondern mit dem gesprochenen Worte verglichen werde[2]. Allein darauf kommt es nicht an, sondern vielmehr einzig darauf, daß die griechischen Väter sagen, der Sohn habe eine Beziehung zum Intellekte des Vaters; denn da die innergöttlichen Verhältnisse Beziehungen des Ursprungs sind, so folgt, daß der Sohn, wenn er eine Beziehung zum Intellekte des Vaters hat, aus dem Intellekte des Vaters hervorgeht. Régnon muß die Berechtigung dieses Schlußverfahrens anerkennen.

„Man vermeidet [die Schwierigkeit der scholastischen Theorie], wenn man vom äußeren Worte zum geistigen Worte aufsteigt, ähnlich wie der Anatom vom Auge ausgeht, um den Sehnerv bis ins Innerste des Gehirns zu verfolgen. Bei diesem Vorangehen handelt es sich immer um das Wort, aber um das Wort, insofern es immer weniger materiell, immer geistiger wird. Auch wenn man bis in den Intellekt vordringt, findet man dort noch immer das Wort, dessen Faden man nie verloren hat. Nur präsentirt sich bei diesem Ideengang das Wort nicht mehr als die letzte Stufe des sich vollziehenden Gedankens, sondern als ein Ausfluß des schon fertigen Gedankens, nicht mehr als Begriff (Konzept), als Ende des Denkens, sondern als ein Wort, das von einem Ursprung ausgeht, und dieser Ursprung ist der Gedanke, sagen wir lieber, es ist der denkende Geist, mens, νοῦς . . ., das ist ein Ausgehen. Das ist die Thätigkeit eines Intellektes, der schon ganz angefüllt mit Erkenntnis, wie eine reiche Quelle dieselbe aus sich ergießt, damit sie sich nach Art eines Lichtglanzes nach außen verbreite. Das ist ein Akt, durch welchen der denkende Geist seinen Gedanken und sein Sein wie ein Strahlenmeer um sich verbreitet. . . . Der erzeugende Gott ist nicht der denkende Gott, sondern der redende Gott. . . . Ja, mein Gott, du, der allmächtige Vater, bist der schaffende Künstler, du mußt deine Kunst aussprechen. Du bist der Vater des Lichtes, du mußt deine Weisheit aussprechen. Du bist Gott der Vater, du mußt deinen vielgeliebten Sohn aussprechen. Jetzt fange ich an, die griechische Theorie des göttlichen Logos zu verstehen, wie die Väter sie uns darbieten. Gott ist der höchste und absolute Geist, der höchste und absolute Gedanke. Ein solcher Gott ist nicht stumm, er redet. Er redet! Die Ewigkeit ist also nicht lautlos; denn ein ewiges Wort ertönt in der Unermeßlichkeit. Welche Unermeßlichkeit, wenn nicht Gott? Denn wo wäre das Wort, das von Gott ausgeht, wenn nicht in Gott? Er spricht! Und was sagt er, wenn nicht das, wovon er erfüllt ist? Also spricht er sich selbst aus. Also ist das

[1] *Régnon* l. c. p. 411. [2] Ibid. p. 406 s.

Wort voll von Gott. Sagen wir besser mit dem hl. Athanasius: Der Vater ist erfüllt, der Sohn ist die Fülle der Gottheit. Er spricht! Er besteht als sprechender Gedanke, und das Wort besteht als ausgesprochener Gedanke; ein zutreffender Vergleich, da das Wort das vollkommene Bild des Gedankens ist. Darum spricht er auch nur ein Wort, weil dieses Wort ihn ganz ausdrückt, da es ihm wesensgleich ist. Er spricht! nicht um gehört zu werden, sondern weil ein Wort die natürliche Frucht eines Gedankens ist, wie der Sproß aus einer lebendigen Wurzel, wie der Strom aus einer sprudelnden Quelle, wie der Glanz aus dem Feuer hervorgeht. Giebt es einen Geist ohne Wort? Ist Gott stumm? Doch wird er auch gehört, aber wie es einem Gotte zukommt. Ist sein Wort nicht selbständig und lebendig? Sobald es gesprochen wird, versteht es auch. Omnia, quaecumque audivi a Patre meo, nota feci vobis. Der sprechende Gott hat jemand, der ihn versteht. Er wird von seinem Worte verstanden und versteht selbst sein Wort. Dieses Wort und dieser Wiederhall genügen, um die Ewigkeit und Unermeßlichkeit auszufüllen. Der Vater spricht! weil er die Quelle des ganzen in der Gottheit verborgenen Guten ist, und sein Wort ist der Abglanz seiner Herrlichkeit, seine authentische Offenbarung, der Engel seines Ratschlusses, seine gute Botschaft, sein wesenhaftes Evangelium. Wenn es nun dem sprechenden Vater gefällt, daß das Nichts ihn hören soll, so ruft er es durch sein einziges Wort, per quem omnia facta sunt. Denn es ist nicht möglich, daß Gott sich anders offenbare als durch seine Offenbarung, daß er anders erleuchte als durch seinen Glanz, daß er anders befehle als durch sein Wort, ohne welches factum est nihil." [1]

Was heißt denn das alles, wenn nicht: der Sohn geht vom Intellekte des Vaters aus? Es scheint, als ob Régnon bloß sagen wolle: Wenn man nur annimmt, daß der Sohn als Wort aus dem Intellekte des Vaters hervorgeht, so kann man ohne jedes theologische Bedenken ebensogut von dem Wort, insofern es Ausdruck des schon fertigen Gedankens ist, wie von dem Wort, insofern es die letzte Vollendung des Denkens selbst ist, die Analogie mit der Hervorbringung des göttlichen Wortes entnehmen [2]. Unbedingt zugestanden! Beide Vergleiche sind doch nur un-

[1] *Régnon* l. c. III[a], 446 s.

[2] Vgl. *Régnon* l. c. II, 287 s. Nach der einen Auffassung denken wir uns Gott den Vater, wie er seine göttlichen Vollkommenheiten erkennt und liebt und in dieser liebenden Erkenntnis mitteilen will. Er redet darum durch das ewige Wort zum Heiligen Geist. Der Vater spricht die göttliche Vollkommenheit aus, der Sohn ist die ausgesprochene Vollkommenheit, der Heilige Geist hört dieses Wort und besitzt durch dieses Hören dieselbe Vollkommenheit, die der Vater ausspricht, und die im Sohne ausgesprochen wird.

Nach der andern Auffassung drückt der Vater die Vollkommenheit, die er selber ist, in einem Gedankenbilde (species expressa) aus, dieses wesensgleiche Bild

zulängliche Versuche, uns das erhabene Geheimnis irgendwie näher zu bringen. Wie von Gott überhaupt, so haben wir auch von den göttlichen Hervorbringungen nur einen uneigentlichen Begriff (keinen conceptus proprius, sondern analogus). Was die Theologen als sichere Lehre bezeichnen, ist nur das eine, daß der Sohn als Wort eine Beziehung des Ursprunges zum Intellekte des Vaters habe.

Dies vorausgesetzt, ist es nicht schwer zu zeigen, daß die griechischen Väter dem Sohne ganz allgemein eine solche Beziehung beigelegt haben. Vernehmen wir wenigstens den einen oder andern Ausspruch.

Der hl. Cyrillus von Alexandrien: Der Sohn wird „Wort und Weisheit genannt, weil er aus dem Intellekte hervorgeht und unmittelbar und ohne Trennung im Intellekte bleibt, und wegen des gegenseitigen Ineinanderseins des Ausgesprochenen, um so zu reden. Denn der Intellekt erscheint im Worte und die Weisheit und das Wort hinwiederum im Intellekte, und es liegt nichts dazwischen, wodurch das eine vom andern getrennt würde“ [1].

Der hl. Gregor von Nyssa: „Auch diejenigen, die unserem Dogma fernstehen, glauben nicht, daß Gott ohne Logos (Vernunft) sei. Durch dieses Zugeständnis können wir sie füglich auf unsern Logos (den Sohn) bringen. Denn wer zugiebt, daß Gott nicht ohne Logos sei, gesteht, daß er einen Logos hat. Nun wird auch der menschliche Logos in verschiedenem Sinne genommen. Wer darum nach Analogie des menschlichen Logos von Gott denkt, kann zu einer höheren Auffassung gelangen. . . . Da unsere Natur vergänglich und schwach ist, so ist ihr Leben kurz, ihre Kraft unbeständig, ihr Logos hinfällig. Aber wie unsere vergängliche Natur auch nur einen vergänglichen Logos, so hat die unvergängliche und ewige Natur einen ewigen und beständigen Logos. Wenn man aber folgerichtig zugeben muß, daß der Logos Gottes von Ewigkeit subsistiert, so muß man notwendig auch zugeben, daß das Dasein des Logos im Leben bestehe; denn daß der Logos nach Art der Steine seelenlos existiere, ist nicht annehmbar, sondern wenn er als ein intellektuelles und unkörperliches Wesen existiert, dann lebt er auch. Wenn er aber leblos ist, dann existiert er überhaupt nicht. Nun ist es aber, wie gezeigt, gottlos zu sagen, daß der Logos Gottes

ist der Sohn. Indem aber Vater und Sohn einander mit einem unendlichen Akte lieben, geht als Frucht (terminus) dieser Liebe der Heilige Geist hervor.

Beide Auffassungen sind unzulänglich, das Geheimnis, wie es an sich ist, darzustellen. Beide haben ihre Vorteile und ihre Nachteile. Nachdem aber einmal die zweite Auffassung in der katholischen Theologie die allein herrschende geworden ist, wäre es sehr unangebracht, dieselbe durch die erste verdrängen zu wollen. Jedoch müssen wir uns bewußt bleiben, daß auch die erste Auffassung wahr ist, und daß unsere Väter im Glauben berechtigt waren, sich ihrer zu bedienen, und daß sie verlangen können, von uns in ihrem Sinne verstanden zu werden.

[1] In Io. l. 1, c. 5 (*Migne* l. c. LXXIII, 81).

nicht existiere. Mithin ist folgerichtig bewiesen, daß man diesen Logos als einen lebendigen auffassen muß. . . . Dieser Logos ist verschieden von dem, dessen Wort er ist. Denn es ist dieses eine Art Verhältnisbegriff. Darum muß man beim Wort zugleich den Vater des Wortes mitverstehen. Denn es wäre kein Wort, wenn es nicht jemandes Wort wäre. . . . Wie wir sagen, daß in uns aus dem Intellekte das Wort kommt, und daß es nicht schlechthin dasselbe ist wie der Intellekt und auch nicht schlechthin verschieden . . ., so ist auch das Wort Gottes durch seine selbständige Subsistenz verschieden von jenem, von dem es seine Subsistenz hat; insofern es aber dasselbe aufweist, was in Gott ist, ist es der Natur nach derselbe (Gott) wie jener, der durch die gleichen Kennzeichen (wie das Wort als Gott) erkannt wird: Güte, Macht, Weisheit, Ewigkeit" u. s. w. [1]

Der hl. Gregor sucht also das Wesen des göttlichen Logos zu erklären nach Analogie des menschlichen Wortes, das vom Intellekte ausgeht, und er erblickt in dieser Analogie das beste Mittel, uns einen Begriff von dem göttlichen Worte zu bilden.

Auf die Vieldeutigkeit des griechischen Wortes Logos (Wort, Vernunft, Begriff, Definition) machen die Väter häufig aufmerksam, und sie benutzen dieselbe, um dadurch das Wesen des göttlichen Logos möglichst allseitig zu beleuchten, aber auch um vor Mißverständnissen zu warnen.

Der hl. Basilius: „Wer war im Anfange? Das Wort. . . . Wort hat einen doppelten Sinn: Das eine Wort wird mit dem Munde ausgesprochen und zerfließt, sobald es gebildet ist, in der Luft; das andere ist im Innern und wohnt im Herzen, das intellektuelle Wort. Es giebt auch noch ein anderes Wort: die künstlich zusammengefügte Rede. Laß dich durch die Vieldeutigkeit nicht irreführen. . . . Fasse das Wort in einer Gottes würdigen Weise auf. Denn da er zu dir von dem Eingeborenen redete, hat er ihn Wort genannt. . . . Warum Wort? Damit es offenbar sei, daß er aus dem Intellekte hervorgeht. Warum Wort? Weil er leidlos erzeugt ist. Warum Wort? Weil er das Abbild seines Erzeugers ist, das seinen Erzeuger ganz in sich wiederspiegelt ohne jegliche Trennung von ihm und doch vollkommen in sich selbst subsistierend, wie auch unser Wort das Spiegelbild unseres ganzen Denkens ist." [2]

Der hl. Gregor von Nazianz: Die zweite Person in der Gottheit „wird zuerst Sohn genannt, weil sie der Wesenheit nach dasselbe ist wie der Vater und zugleich von ihm ausgeht. . . . Wort aber (wird der Sohn genannt), weil er sich so zum Vater verhält wie das Wort zum Intellekte, nicht nur wegen der leidlosen Erzeugung, sondern auch wegen der Vereinigung und Offenbarung." [3]

In einer Homilie von einem unbekannten Verfasser, die sich unter den Werken des hl. Johannes Chrysostomus findet, heißt es: „Ich bin im Vater (Joh. 14, 10); denn der Vater wird ohne den Sohn nicht erkannt. Und der Vater ist in mir; denn der Sohn wird ohne den Vater nicht geoffenbart, gerade

[1] Oratio catech. c. 1 (*Migne* l. c. XLV, 13 sq.).

[2] Homilia in illud: In principio erat Verbum (*Migne* l. c. XXXI, 476 sq.).

[3] Oratio 30., n. 20 (*Migne* l. c. XXXVI, 127 sq.).

so wie der Intellekt im Wort und das Wort im Intellekte erkannt wird. Denn wie soll man deinen Gedanken kennen außer durch deine Rede? Dein Wort offenbart deinen Gedanken, und umgekehrt erklärt dein Gedanke deine Rede. . . . Deshalb sagt der Evangelist: Im Anfange war das Wort, um zu zeigen, daß die Erzeugung leidlos war; denn wie das Wort zum Intellekte, so verhält sich der eingeborene Gott — Logos zum Vater. So können wir nach Analogie der Vorgänge in uns erklären, was sonst über unsern Lehren hinausliegt. Unser Wort ist in uns in dem Intellekte, der es erzeugt. . . . Soll es nach außen treten, so kommt es in den Mund und wird dort mit einem Laute umkleidet, und diesen Laut verschafft ihm kein anderes Wesen, sondern das (innere) Wort bildet sich selbst die (äußere) Rede. Und während es seiner Natur nach unsichtbar bei seinem Erzeuger, dem Intellekte, ist, geht es mit dem Laute bekleidet nach außen und wird allen offenbar, während es vorher verborgen war. So nach außen getreten erfüllt es alles und wird doch nicht von dem Intellekte getrennt. Denn welcher Mensch beraubt sich selbst seines Wortes dadurch, daß er redet und andere lehrt? Oder wenn ich etwas sage, so daß andere es hören, lasse ich dann meinen Intellekt leer zurück? Oder geht nicht das Wort nach außen und bleibt doch im Innern? Kann es nicht von Hunderten gehört werden, ohne doch den erzeugenden Intellekt zu verlassen? Also selbst das menschliche Wort, das aus dem erzeugenden Intellekte hervorgeht, tritt zugleich nach außen und verläßt doch seinen Erzeuger nicht. Das göttliche Wort dagegen, das unsertwegen in dieser Welt erschienen ist, sollte den Schoß des Vaters leer gelassen haben? Keineswegs." [1]

Ich denke, von derartigen Erörterungen bis zur „psychologischen Theorie" des hl. Augustinus und der Scholastiker ist kein weiter Schritt. Ähnlich redet aber noch eine Anzahl anderer Griechen. Es handelt sich also durchaus nicht um einen vereinzelten Ausspruch [2].

Nicht so klar liegt die Anschauung der Griechen über den Ausgang des Heiligen Geistes. Sie vergleichen den Heiligen Geist mit dem Hauche des Mundes, durch den das Wort nach außen tritt. Wenn wir reden, so ist die aus dem Munde ausströmende Luft das Mittel, durch welches das geistige Wort andern kund wird. Ähnlich ist der Heilige Geist der Hauch, durch welchen das ewige Wort des Vaters mit den Menschen in Verbindung tritt, sei es in der äußeren Offenbarung oder in der inneren Heiligung. Der Heilige Geist hat die Propheten inspiriert, die Apostel belehrt, er schafft auch die Seelen der Menschen zu Tempeln Gottes um und stattet sie in würdiger Weise aus [3].

[1] *Migne* l. c. LVI, 356 sq.

[2] Vgl. Kleutgen, Theologie der Vorzeit I, n. 168 ff.

[3] *Régnon* l. c. III^b, 294 ss.

Indessen ist der Schluß von diesem Verhältnis des Heiligen Geistes auf den Ausgang aus dem Willen nicht so schwer, wenn die Griechen auch den Schluß nicht gezogen haben. Denn wie das Wort als Träger des Gedankens eine Frucht des Intellektes ist, so ist der Hauch des Mundes als Träger des Wortes verursacht durch den Willen. Die bewegte Luft, der Laut des Wortes entströmt dem Munde, weil der Mensch sein inneres Wort offenbaren will. Führt uns darum die Analogie mit dem Worte auf den Ursprung des Sohnes aus dem Intellekte, so führt uns mit gleichem Rechte die Analogie mit dem Hauche des Mundes auf den Ausgang des Heiligen Geistes aus dem Willen.

Noch eine Bemerkung: Nach Régnon stellt den Griechen gemäß der Sohn vermöge seines Ausganges die physische Vollkommenheit der Gottheit dar, der Heilige Geist dagegen die moralische[1]. Anderseits aber ist, wie Régnon immer wieder betont, der Standpunkt der Griechen der, daß sie die Person und das Handeln der Person vor allem ins Auge fassen, die Natur oder Wesenheit dagegen als das in der Persönlichkeit Eingeschlossene. Ich frage: Welches sind denn die Lebensäußerungen der Person als Person? Doch wohl denken und wollen. Auf diese beiden Akte ist alles persönliche Leben zurückzuführen[2]. Die Hervorbringungen

[1] *Régnon* l. c. III[b], 350 ss.

[2] Régnon will das freilich nicht gelten lassen. Nach ihm bestehen der Lehre der griechischen Väter gemäß die Akte der Person als Person im Besitzen, Geben, Empfangen. Der Vater besitzt die göttlichen Vollkommenheiten, ohne sie empfangen zu haben, er giebt sie dem Sohne; der Sohn besitzt sie durch Empfangen, und zugleich mit dem Vater giebt er sie dem Heiligen Geiste, der sie empfängt und besitzt, aber nicht giebt. Die Ausgänge sind also nicht die Frucht vitaler Thätigkeiten der Natur, sondern gewissermaßen juridische Akte, wie sie zwischen Person und Person stattfinden. Es ist nur zu beachten, daß in der Gottheit diese Akte die Personen nicht voraussetzen, sondern konstituieren. (*Régnon* l. c. I, 336 s. 342; II, 274.)

Zur Widerlegung genügt, was wir aus dem Munde der Väter und von Régnon selbst über das Hervorgehen des Sohnes als des ewigen Wortes aus dem Intellekte des Vaters gehört haben. Erkennen und das Erkannte im Worte aussprechen ist ein vitaler und kein juridischer Akt, ebenso wie erzeugen und hauchen (spirare).

Es scheint, daß Régnon zwei verschiedene Sachen miteinander verwechselt. Wenn die heiligen Väter gegen die Arianer die Wesensgleichheit zwischen Vater und Sohn erklären, so sagen sie: Der Vater giebt, der Sohn empfängt; durch das Geben und Empfangen sind Vater und Sohn voneinander verschieden. Das aber, was der Vater giebt, ist von dem, was der Sohn empfängt, nicht verschieden, sondern es ist ein und dieselbe göttliche Wesenheit.

des Denkens und Wollens unterscheiden sich aber gerade dadurch, daß nur die Willensakte an sich der moralischen Ordnung angehören, das Denken dagegen an sich eine physische Vollkommenheit ist und physische Vollkommenheiten hervorbringt[1]. Nur durch sein Wollen, nicht durch sein Erkennen ist jemand moralisch gut oder schlecht. Ist also der Heilige Geist vermöge seines Ausganges die moralische Vollkommenheit in Gott, so ist der Schluß berechtigt, daß sein Ausgang eine Beziehung zum Willen hat.

Régnon stellt die Berechtigung der scholastischen Beweise für den Ausgang des Heiligen Geistes nicht in Abrede, betont aber, daß diese Lehre den griechischen Vätern unbekannt war, und daß man darum nicht durch allzustarres Festhalten an derselben einer Wiedervereinigung mit den schismatischen Griechen möglicherweise ein unnötiges Hindernis in den Weg lege.

Dieses Bedenken scheint jedoch nicht sehr belangreich zu sein. Erstens handelt es sich um eine Lehre, die nur der wissenschaftlichen Theologie angehört, dagegen dem gewöhnlichen Volke in Katechese und Predigt wenigstens nicht ausführlich und eingehend vorgelegt zu werden braucht und auch meistens nicht vorgelegt wird. Zweitens aber hat dieser Gegenstand bei den früheren Unionsversuchen besondere Schwierigkeiten nicht gemacht, wohl aber die Lehre vom Ausgange des Heiligen Geistes aus Vater und Sohn. So wird es wohl auch in Zukunft bleiben.

Anders dagegen reden die heiligen Väter, wenn sie erklären wollen, wie der Sohn vom Vater ausgeht. Auf diese Frage antworten sie: Wie das Wort aus dem Intellekte. Durch die Begriffe Geben und Empfangen soll die Verschiedenheit der Personen bei der Gleichheit des Wesens, durch das Ausgehen des Sohnes aus dem Intellekte die eigentümliche Beziehung des Ursprunges im Gegensatze zum Ausgehen des Heiligen Geistes erklärt werden.

Das ist aber ganz genau die Lehre der Scholastiker. Es wird genügen, zwei Sätze des hl. Thomas anzuführen: „Eadem est essentia et dignitas Patris et Filii, sed in Patre est secundum relationem dantis, in Filio secundum relationem accipientis." „Processio Verbi attenditur secundum actionem intellegibilem . . . et praeter processionem Verbi ponitur alia processio in divinis, quae est processio amoris." (Summa theol. 1, q. 27, a. 3; q. 42, a. 4 ad 2.) In dieser Beziehung besteht also kein Gegensatz zwischen den Scholastikern und den heiligen Vätern.

[1] Der hl. Bonaventura schreibt: Non sic Filius dicitur Spiritus Sanctus, quia generatio est motus naturalis, circa quem non attenditur sanctitas vel puritas, sicut attenditur circa amorem voluntatis (In 1, d. 10, q. 3).

III. Der Ausgang des Heiligen Geistes aus dem Vater und dem Sohne.

Es ist ein Dogma der katholischen Kirche, daß der Heilige Geist vom Vater und vom Sohne ausgeht. Die photianischen Schismatiker leugnen, daß der Heilige Geist aus dem Sohne hervorgeht, trotzdem diese Lehre so klar und so häufig bezeugt ist.

Hergenröther führt 19 lateinische Väter als Zeugen auf und weist nach, daß die griechischen Väter nicht anders geglaubt und gelehrt haben [1].

Wir wollen wenigstens einige Aussprüche griechischer Kirchenväter auswählen. Der hl. Athanasius schärft wiederholt ein: „Der Heilige Geist verhält sich der Ordnung und Natur nach zum Sohne, wie der Sohn sich zum Vater verhält." [2] „Wir werden finden, daß der Heilige Geist die gleiche Eigentümlichkeit in Bezug auf den Sohn hat, wie der Sohn in Bezug auf den Vater. Und wie der Sohn gesagt hat: ‚Alles, was der Vater hat, ist mein', so werden wir finden, daß dieses alles durch den Sohn auch im Heiligen Geiste ist. . . . Und wie der Sohn sagt: ‚Was mein ist, ist auch des Vaters', so ist auch der Heilige Geist der Geist des Vaters, der da der Geist des Sohnes genannt wird . . . wegen seines eigentümlichen Verhältnisses zum Sohne, und weil alles, was er hat, des Sohnes ist." [3]

Ganz die gleiche Lehre trägt der hl. Basilius vor; nur betont er dem Irrlehrer Eunomius gegenüber, daß der Heilige Geist nicht bloß vom Sohne verursacht (hervorgebracht) sei, sondern auch vom Vater. „Da geschrieben steht: ‚Alles Meine ist dein, und alles Deine mein', wie kann da Eunomius dem Sohne allein die Verursachung des Geistes zuschreiben? . . . Wenn er aber anerkennt, daß es nur eine Urquelle aller Wesen (den Vater) giebt, so möge er zugestehen, daß vom Sohne kommen eine Beziehung zur höchsten Ursache (dem Vater) einschließt." [4]

Merkwürdigerweise kam der hl. Cyrillus von Alexandrien in den Verdacht, einem ähnlichen Irrtum wie Eunomius und Macedonius zu huldigen. In seinem neunten Anathematismus gegen Nestorius hatte

[1] Hergenröther, Photius I, 684 ff.
[2] Ad Serap. ep. 1, n. 21 (*Migne* l. c. XXVI, 579).
[3] Ibid. ep. 3, n. 1 (*Migne* l. c. XXVI, 621 sq.).
[4] Contra Eunom. l. 3, n. 34. Vgl. *Régnon* l. c. III[b], 25 ss.

er gelehrt: „Wenn jemand sagt, der eine Herr Jesus Christus sei vom Heiligen Geiste verherrlicht worden wie einer, der sich einer fremden Macht bedient, und habe von ihm die Kraft gegen die unreinen Geister und der Wunderwerke unter den Menschen empfangen, und nicht vielmehr sagt, der Geist sei sein eigener Geist, durch den er auch die Wunder gewirkt hat, so sei er im Banne." [1]

Dieser Ausdruck, der Heilige Geist sei der eigene Geist des Sohnes *(ἴδιον αὐτοῦ τὸ πνεῦμα)*, erregte Anstoß. Theodoret von Cyrus wollte den Satz nur gelten lassen, insofern dadurch die Wesensgleichheit des Heiligen Geistes und des Sohnes bezeichnet werde; solle dagegen ausgesprochen werden, der Geist sei aus dem Sohne oder durch den Sohn, so daß er nicht vom Vater ausgehe, so verwerfe er den Satz als gotteslästerlich. Das war nämlich die Lehre der Macedonianer, die den Heiligen Geist vom Sohne allein ausgehen ließen, um ihn so zu einem Geschöpfe zu machen.

Cyrillus verwarf jede macedonianische Deutung, hielt aber an seinem Ausdruck fest: Christus besitzt den Geist als sein eigen, weil „der Geist aus ihm und wesenhaft in ihm ist" *(τὸ ἐξ αὐτοῦ καὶ οὐσιωδῶς ἐμπεφυκὸς αὐτῷ πνεῦμα ἅγιον)* [2]. Das Konzil von Ephesus billigte die Anathematismen des Cyrillus, und das fünfte Konzil verwarf die von Theodoret gegen Cyrill veröffentlichten Schriften [3]. Cyrill fuhr fort ausdrücklich zu lehren, daß der Heilige Geist „von beiden Personen zugleich ausgehe *(πρόεισι δι' ἀμφοῖν, οὐσιωδῶς ἐξ ἀμφοῖν)* [4]. „Der Heilige Geist geht vom Vater und vom Sohne aus" *(πρόεισι καὶ ἐκ πατρὸς καὶ υἱοῦ)* [5].

Nicht minder deutlich spricht der hl. Epiphanius. Christus hat vom Heiligen Geiste gesagt: Er geht vom Vater aus und wird von dem Meinen empfangen, „damit man glaube, daß er dem Vater und dem Sohne nicht fremd sei, sondern daß er dieselbe Wesenheit und Gottheit besitze . . . aus dem Vater und dem Sohne, der dritte in der Reihenfolge". „Wie es Glaubenslehre ist, daß Christus aus dem Vater ist, Gott von Gott, so auch, daß der Geist aus Christus ist, oder vielmehr von beiden,

[1] *Denzinger*, Enchir. n. 81. [2] *Migne* l. c. LXXVI, 308.

[3] *Denzinger*, l. c. n. 184.

[4] De recta fide n. 21; De adoratione l. 1 (*Migne* l. c. LXXVI, 1408; LXVIII, 148).

[5] Thesaur. assert. 34 (*Migne* l. c. LXXV, 585).

wie Christus sagt: Der vom Vater ausgeht, und: Er wird von dem Meinen empfangen." Gott „nennt Sohn denjenigen, der von ihm ausgeht, und Heiligen Geist denjenigen, der von beiden ausgeht *(τὸ παρ' ἀμφοτέρων)*. . . . Lerne also, daß der Vater der Vater eines wahren Sohnes ist und ganz Licht; daß der Sohn der Sohn eines wahren Vaters ist, Licht vom Lichte . . . und daß der Heilige Geist der Geist der Wahrheit ist, das dritte Licht aus dem Vater und dem Sohne *(φῶς τρίτον παρὰ πατρός καὶ υἱοῦ)* [1].

Dieses Bild des dreifachen Lichtes findet sich auch beim hl. Gregor von Nyssa: „Denken wir uns in einem Begriff eine unerzeugte Sonne und zugleich die Erzeugung einer andern ebenso glänzenden Sonne, die mit der ersten in allem ein und dasselbe ist, in Schönheit, Kraft, Pracht, Größe, Glanz und in allem, was zur Sonne gehört. Denken wir ferner ganz auf die gleiche Weise ein anderes identisches Licht, das durch keinen Zeitraum von dem erzeugten Lichte getrennt ist, das vielmehr durch dieses leuchtet, das aber den Urgrund seines Daseins in dem Urlichte hat *(δι' αὐτοῦ μὲν ἐκλάμπον, τὴν δὲ τῆς ὑποστάσεως αἰτίαν ἔχον ἐκ τοῦ πρωτοτύπου φωτός)*." [2] Der bildlichen Rede entkleidet heißt das nichts anderes als: Der Heilige Geist geht aus dem Sohne hervor, aber so, daß er auf den Vater als das Urprinzip zurückgeführt werden muß.

Wie ist es nun möglich, daß so klaren Zeugnissen gegenüber Photius die Herausforderung wagen konnte, ihm einen Kirchenvater zu nennen, der gelehrt habe, der Heilige Geist gehe vom Sohne aus: „Wer von unsern heiligen und ruhmwürdigen Vätern hat gesagt, daß der Geist vom Sohne ausgeht?" [3]

Ist das Unkenntnis oder Verwegenheit? Keines von beiden. Es ist Schlauheit. An einer andern Stelle spricht Photius klarer aus, was er meint: „Weder in den göttlichen noch in den menschlichen vom Heiligen Geist erfüllten Schriften wird ausdrücklich *(κατὰ λέξιν)* gesagt, der Geist gehe vom Sohne aus *(τὸ πνεῦμα ἐκπορεύεσθαι τοῦ υἱοῦ)*." [4] Das ist richtig: Den Ausdruck *ἐκπορεύεσθαι τοῦ υἱοῦ* hat weder die

[1] Ancoratus c. 8. 67. 71 (*Migne* l. c. XLIII, 30. 138 sqq.).

[2] Contra Eunom. l. 1 (*Migne* l. c. XLV, 414). Zahlreiche andere Texte griechischer Väter hat Ruiz in der 67. disput. de Trinitate zusammengestellt.

[3] De S. Spiritus mystagogia n. 5 (*Migne* l. c. CII, 283).

[4] Ibid. n. 91, col. 385.

Heilige Schrift noch ein heiliger Vater jemals ausdrücklich vom Heiligen Geiste gebraucht. Sie sagten *προιέναι*, *εἶναι ἐκ τοῦ υἱοῦ*, oder *παρ' ἀμφοῖν* und ähnliches. Photius sagt also, die Väter hätten den bestimmten Ausdruck vom Heiligen Geiste nicht gebraucht, um glauben zu machen, sie hätten dem Heiligen Geist überhaupt kein Ursprungsverhältnis in Bezug auf den Sohn zugeschrieben. Jenes ist wahr, dieses ist falsch.

Die Frage nach dem Ausgange des Heiligen Geistes ist keine lexikalische oder grammatische, sondern eine theologische. Wenn man über die Sache einig ist, hat die Ausdrucksweise wenig zu bedeuten, sobald sie nur klar und unmißverständlich ist.

Die Heilige Schrift gebraucht das Wort *ἐκπορεύεσθαι* nur vom Heiligen Geiste in Bezug auf den Vater, dagegen nicht vom Sohne und nicht vom Heiligen Geiste in Bezug auf den Sohn: *Τὸ πνεῦμα ὁ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται* (Joh. 15, 26). Die Lateiner übersetzen sowohl *ἐκπορεύεσθαι* wie *ἐξιέναι* oder *προιέναι* mit procedere, sie haben also keine zwei Wörter, um die Beziehung des Heiligen Geistes zum Vater und zum Sohne zu unterscheiden. Nach der Auffassung der Griechen dagegen bezeichnet *προιέναι* jedes Ausgehen einer göttlichen Person von einer andern, *ἐκπορεύεσθαι* aber nur das Ausgehen des Heiligen Geistes vom Vater als dem Urprinzip der Gottheit. Sie sehen dieses Verhältnis des „prinziplosen Prinzips" ausgedrückt in der Präposition *ἐκ*, wie wenn wir im Deutschen sagen wollten: Der Heilige Geist kommt vom Sohne, aber aus dem Vater, um durch das Wort aus jenes Prinzip zu bezeichnen, über welches hinaus es kein anderes mehr giebt. Daher hat sich bei den Griechen die Formel ausgebildet, der Heilige Geist sei *ἐκ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ*.

Einige Väter wollen nichts von einem wesentlichen Unterschied der beiden Präpositionen wissen. Basilius weist im fünften Kapitel seines Buches über den Heiligen Geist an vielen Beispielen nach, daß die beiden Wörter *ἐκ* und *διὰ* häufig ganz im gleichen Sinne gebraucht werden[1]. Trotzdem sagt er: „Die natürliche Güte und die naturgemäße Heiligkeit und die königliche Würde geht vom Vater durch den Eingeborenen auf den Geist über *(ἐκ πατρὸς διὰ τοῦ μονογενοῦς ἐπὶ τὸ πνεῦμα διήκει)*."[2] Gegen die Einrede der Häretiker, der Vater schaffe durch den Sohn, also sei der Sohn geringer als der Vater, antwortet Basilius: „Dieser Ausdruck ‚durch ihn' bezeichnet die höchste Ursache, nicht aber eine bewirkende

[1] *Migne* l. c. XXXII, 77 sqq. [2] Ibid. c. 18, n. 47, col. 153.

Ursache."[1] Es ist dasselbe, was der hl. Augustinus meint, wenn er lehrt, der Heilige Geist gehe principaliter vom Vater aus; „ich habe deshalb hinzugefügt principaliter, weil der Heilige Geist auch vom Sohne ausgeht. Aber das hat ihm der Vater durch die Zeugung verliehen. Er hat ihn nämlich so gezeugt, daß die gemeinsame Gabe auch von ihm ausgeht, und der Heilige Geist beider Geist ist"[2].

Die Formel ἐκ πατρὸς διὰ υἱοῦ ist bei den älteren griechischen Vätern ziemlich selten, später wurde sie den Lateinern gegenüber (Qui ex Patre Filioque procedit) mehr betont.

Johannes Damascenus sagt wohl gerade mit Rücksicht auf die lateinische Ausdrucksweise: „Es ist zu bemerken, daß wir (Griechen) nicht sagen, der Vater sei aus einem (andern), sondern wir sagen, er sei der Vater des Sohnes. Wir sagen auch nicht, daß der Sohn Prinzip (αἴτιος) oder Vater sei, sondern wir sagen, daß er aus dem Vater und der Sohn des Vaters sei. Vom Heiligen Geist sagen wir, daß er aus dem Vater sei und nennen ihn Geist des Vaters. Daß aber der Geist aus dem Sohne sei, sagen wir nicht, sondern nennen ihn Geist des Sohnes ... Ähnlich wie aus der Sonne sowohl der Strahl wie der Lichtglanz kommt (denn sie ist die Quelle des Strahles und des Lichtglanzes), durch den Strahl aber wird uns der Lichtglanz mitgeteilt ... Vom Sohne aber sagen wir nicht, daß er der Sohn des Geistes oder aus dem Geiste sei."[3]

Sowohl der hl. Thomas (1, q. 32, a. 2), wie der hl. Bonaventura (In 1, d. 11, a. 1, q. 1) bemerken kurz und entschieden, der hl. Johannes habe in diesem Punkte geirrt, und seine Lehre dürfe nicht angenommen werden. Spätere Theologen haben milder geurteilt.

Ruiz schreibt: „Obschon Thomas und andere nicht ohne guten Grund geglaubt haben, Damascenus sei in dem Irrtum der Griechen in Bezug auf den Ausgang des Heiligen Geistes aus dem Sohne befangen gewesen, so ist doch die Erklärung Bessarions im 6. Kapitel seiner Unionsrede im Konzil von Florenz pietätsvoll und wahrscheinlich und von Gennadius und neueren Gelehrten angenommen, daß nämlich Damascenus nicht in der Sache, sondern nur in der Ausdrucksweise von den Katholiken abweicht, indem er es für geratener hält zu sagen: ‚Durch

[1] *Migne*, c. 8. n. 21, col. 105.
[2] De Trin. l. 15, c. 17 (*Migne* P. lat. XLII, 1081).
[3] De fide l. 1, c. 8 (*Migne* P. gr. XCIV, 832 sq).

den Sohn' als ‚Aus dem Sohne'. Denn die Präposition ἐκ schien ihm die höchste Ursache zu bezeichnen, die aus keiner andern Ursache hervorgeht, während die Präposition ‚durch' das Gegenteil besagt. Demgemäß hätte Damascenus anerkannt, daß der Heilige Geist vom Sohne hervorgebracht sei . . ." [1]

In der That spricht Damascenus es oft genug aus, daß der Heilige Geist vom Vater durch den Sohn ausgehe. „Der Heilige Geist ist die das Geheimnis der Gottheit offenbarende Macht des Vaters, vom Vater durch den Sohn ausgehend auf eine ihm bekannte Weise, aber nicht durch Erzeugung . . . Der Heilige Geist ist nicht Sohn des Vaters; er ist der Geist des Vaters, da er aus dem Vater ausgeht . . . Er ist auch Geist des Sohnes, nicht weil er aus ihm, sondern weil er durch ihn aus dem Vater ausgeht; denn Urprinzip *(αἴτιος)* ist nur der Vater." [2]

Früher hatte schon der hl. Maximus Confessor geschrieben: „In Konstantinopel wirft man den Lateinern zweierlei vor, einmal, daß sie sagen, der Heilige Geist gehe auch vom Sohne aus . . . In Bezug hierauf haben sie gleichlautende Zeugnisse der lateinischen Väter beigebracht und auch ein Zeugnis des Cyrillus von Alexandrien aus seinem Kommentar zum Johannesevangelium, denen zufolge sie gezeigt haben, daß sie den Sohn nicht zur Ursache des Geistes machen; denn sie wissen, daß der Vater die einzige Ursache des Sohnes und des Geistes ist, jenes durch Zeugung, dieses durch Ausgang. Sie wollen vielmehr ausdrücken, daß der Geist durch den Sohn hervorgeht *(δι' αὐτοῦ προιέναι)*, und auf diese Weise wollen sie die wesenhafte und unterschiedslose Vereinigung bezeichnen." [3] Er fügt hinzu, daß er an die Lateiner die Bitte gerichtet habe, sie möchten doch ihre Lehre etwas genauer erklären, da die verschiedenen Ausdrucksweisen sonst Anlaß zu Betrügereien und Hinterlist geben könnten.

Diese Befürchtung des hl. Maximus ist in der That zur Wahrheit geworden. Photius ging seinen Anhängern mit bösem Beispiele voran.

Es wurde nach und nach zu einem hartnäckig, festgehaltenen Vorwurf von seiten der Photianer, die Lateiner hätten die Väterlehre verdreht und sogar Väterstellen für ihre Zwecke gefälscht.

---

[1] De Trin. disp. 67, sect. 9, n. 14 sq.

[2] De fide l. 1. c. 12 (*Migne* l. c. XCIV, 849). Vgl. col. 831, nota 28 und die Dissertatio 1. von *Lequien*, col. 193 sqq. [3] *Migne* l. c. XCI, 136.

In seinem Werke De processione Spiritus Sancti (Regiomonti 1774) will Adam Zörnikaw den Lateinern fünfundzwanzig Fälschungen nachgewiesen haben. Makarius Bulgakow hat versucht, die Zahl noch etwas zu mehren[1].

Die ganze Frage ist schon längst von Lequien in seiner Vorrede zu Johannes Damascenus und von Johannes Bernardus de Rubeis in seinen Dissertationen über die Werke des hl. Thomas von Aquin, in unsern Tagen abermals von Kardinal Franzelin in seinem Werk gegen Makarius Bulgakow (Rom 1876) gründlich behandelt worden.

Man könnte sich deshalb wundern, wie F. H. Reusch dazu kam, das längst Bekannte noch einmal gleichwie eine neue Entdeckung mit einer Art Wichtigthuerei dem Publikum vorzulegen: „Die Fälschungen in dem Traktat des Thomas von Aquino gegen die Griechen" (München 1889). Kattenbusch findet diese Abhandlung „lehrreich"[2]. Gewiß, lehrreich ist sie, wie auch das Werkchen Langens „Die trinitarische Lehrdifferenz zwischen der abendländischen und morgenländischen Kirche" (Bonn 1876). Aber inwiefern lehrreich? Nicht, weil uns über den Gegenstand selbst irgend etwas Förderliches geboten wird, sondern weil diese Schriften das Liebeswerben der Altkatholiken bei den Photianern darstellen. Im richtigen Gefühl, daß sie in ihrer Winzigkeit sich doch unmöglich als Kirche Christi ausgeben könnten, suchten die Anhänger Döllingers Anschluß an die schismatischen Orientalen. Die Schriften Langens und Reuschs sollten zeigen, daß die neue Sekte ein artiges Kind sei, welches mit Unrecht von seiner römischen Mutter verstoßen, es wohl verdiene, als arme Waise von der „orthodoxen" Kirche adoptiert zu werden. Das bisher geglaubte Dogma von dem Ausgang des Heiligen Geistes aus dem Vater und dem Sohne bildete ein kleines Hindernis; aber man war bereit, um das Dogma mit sich markten zu lassen. In den Jahren 1874 und 1875 fanden Verhandlungen statt. Die Altkatholiken gaben zu, die Einschiebung des Filioque in das Glaubensbekenntnis sei ungesetzlich gewesen, die dogmatische Frage selbst solle offen gehalten werden bis zu einer rechtmäßigen Konzilsentscheidung, die Griechen könnten ihre Lehre beibehalten und nur erklären, sie wollten die Wahrheit nicht verwerfen, die etwa in dem Filioque ausgedrückt sei. Indessen die Photianer waren doch charakter-

[1] Introduction à la théologie orthodoxe de *Macaire*, Paris 1857. Théologie orthodoxe par *Macaire*, Paris 1860.

[2] Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde I (Freiburg 1892), 150, Anm. 1.

voller. Sie antworteten: „Wir Orientalen können die dogmatische Frage nicht als eine offene anerkennen." Die Altkatholiken mußten auch äußerlich bleiben, was sie waren, ein kleines totes Glied, das von einem großen Organismus als unbrauchbar abgetrennt worden war. Auch die Schriften Langens, Reuschs und anderer, die den Orientalen das Herz erweichen sollten, haben daran nichts ändern können.

Die angeblichen Fälschungen der Lateiner sind meistens harmlosester Art, sie sind auch nicht etwa von den Orientalen aufgedeckt worden, sondern durch die abendländische Kritik.

Nur einige Beispiele: Die Lateiner haben sich auf eine Stelle aus der Expositio symboli des hl. Hieronymus berufen. Diese Expositio gehört aber nicht dem hl. Hieronymus, sondern seinem Zeitgenossen Rufinus an. Ebenso wurde eine Professio fidei dem Papst Damasus zugeschrieben, die nicht von diesem herrührt, aber jedenfalls sehr alt ist. Neben Stellen aus echten Werken des hl. Athanasius wurden auch Stellen aus unechten Werken angeführt. Eine andere „Fälschung" besteht darin, daß zuweilen längere Väterstellen zusammengezogen und summarisch citiert wurden. Andere Anklagen beziehen sich auf strittige Lesearten, wieder andere beruhen einfach auf Unwahrheit. Sobald man das künstlich aufgebauschte Anklagematerial im einzelnen untersucht, zerfällt es in nichts. Man kann den Orientalen alle irgendwie unsichern und unklaren Texte ruhig preisgeben; es bleiben für das Dogma noch unantastbare und klare Beweisstellen in Fülle übrig.

Zur Widerlegung der Photianer genügt der von den griechischen Vätern mit Entschiedenheit betonte Satz: Es giebt in der Gottheit keine Verschiedenheit außer auf Grund des Ursprunges[1]. Wäre also der Sohn nicht Prinzip des Heiligen Geistes, so wäre er von ihm nicht verschieden. Also ist „der Sohn die Quelle des Heiligen Geistes" *(ὁ υἱὸς ἡ πηγὴ τοῦ ἁγίου πνεύματος)*, wie der hl. Athanasius sagt[2].

Die Lehre der alten griechischen Kirche ist dieselbe wie die der lateinischen, die Ausdrucksweise ist verschieden. Die Lateiner haben den Ausdruck Filioque in das Glaubensbekenntnis aufgenommen, die Griechen nicht. Papst Klemens VIII. hat diese Praxis gebilligt: „Die Griechen müssen glauben, daß der Heilige Geist auch vom Sohne ausgeht, sie

[1] *Ἡ κατὰ τὸ αἴτιον καὶ αἰτιατὸν διαφορά* sagt der hl. Gregor von Nyssa, und wiederum: *Ὥστε τοῦ λόγου τῆς αἰτίας ὑπεξῃρημένου ἐν μηδενὶ τὴν ἁγίαν τριάδα πρὸς ἑαυτὴν ἀσυμφώνως ἔχειν* (*Migne* l. c. XLV, 133. 464.)

[2] De incarn. contra Arian. n. 9 (*Migne* l. c. XXVI, 1000).

brauchen es aber (im Glaubensbekenntnis) nicht auszusprechen, es sei denn, daß dadurch Ärgernis entsteht, besonders wenn sie unter Lateinern leben oder daß eine Notwendigkeit vorliegt, den katholischen Glauben zu bekennen; denn dann müssen sie es auch aussprechen." [1]

Régnon hat eine Anzahl hier in Frage kommender Texte eingehend untersucht und die Unhaltbarkeit der photianischen Lehre aus der Überlieferung der griechischen Kirche nachgewiesen (III^b, 80 ss.), ebenso die spätere Fortentwicklung der Lehrweise beleuchtet (l. c. p. 177 ss.). Die Gründe und Unterstellungen des Photius werden im einzelnen widerlegt (l. c. p. 241 ss.). Man darf diesen Teil des Régnonschen Werkes als einen der bestgelungenen bezeichnen.

IV. Die persönlichen Eigentümlichkeiten und die Zueignungen.

Wir bekennen: Ich glaube an Gott den Vater und an seinen eingeborenen Sohn und an den Heiligen Geist, der vom Vater und vom Sohne ausgeht. Das Vatersein kommt nur der ersten Person zu, das Sohnsein nur der zweiten, das Ausgehen aus dem Vater und dem Sohne nur der dritten. Das sind also persönliche Eigentümlichkeiten, durch welche die eine göttliche Person von den beiden andern verschieden ist.

Wir sagen auch: Der Vater hat uns erschaffen, der Sohn hat uns erlöst, der Heilige Geist hat uns geheiligt. Indessen wissen wir wohl, daß nicht bloß der Vater, sondern auch der Sohn und der Heilige Geist die bewirkende Ursache unserer Erschaffung sind, und daß ebenso alle drei Personen bei der Erlösung und Heiligung der Menschen sich bethätigen. Wir schreiben die verschiedenen Werke den verschiedenen Personen zu, insofern sie eine gewisse Ähnlichkeit mit den Eigentümlichkeiten der einzelnen Personen haben, dem Vater die Werke der Macht, dem Sohne die Werke der Weisheit, dem Heiligen Geist die Werke der Liebe. Das ist es, was man mit dem Worte Zueignungen (Appropriationen) bezeichnet.

Régnon hat an dieser Lehre kein rechtes Gefallen. Ein Grund für ihn ist unter anderem, weil die Gläubigen nichts davon wissen. „Wissen sie, daß derjenige, der formell Vater ist, nur durch Zueignung Schöpfer genannt wird? Daß derjenige, der formell Sohn ist, und der formell Mensch geworden ist, nur durch Zueignung Organ des Schöpfers ge-

[1] Instructio super ritibus Italo-Graecorum § 6. Bullar. Roman. X (August. Taur. 1865), 213.

nannt wird? Daß derjenige, der formell vom Vater und vom Sohne ausgeht, und der formell Herr ist, nur durch Zueignung den Namen Lebendigmacher und Inspirator der Propheten trägt?" (I, 364.)

Diese Fragestellung ist verfehlt; in einer so abstrusen Form wird dem Volke überhaupt keine Lehre beigebracht. Die Frage muß ganz einfach lauten: Wird in Predigt und Katechese die Lehre von den Zueignungen vorgetragen? Régnon meint natürlich: Nein! Denn er fügt hinzu: „Der Klerus thut klug daran, dem Volke diese feinen Unterscheidungen nicht vorzutragen."

Als ich aber die Frage gelesen hatte, antwortete ich unwillkürlich mit einem unbedingten: Ja! Um mich nicht zu täuschen, schlug ich den ersten besten Katechismus auf, der mir zur Hand war, es ist der Katechismus der Diözese Münster, und richtig, da steht die Frage: „Welche Werke werden den einzelnen göttlichen Personen besonders zugeschrieben?" Antwort: „Dem Vater wird besonders zugeschrieben die Erschaffung, dem Sohne die Erlösung, dem Heiligen Geiste die Heiligung, obgleich diese Werke allen drei Personen gemeinsam sind." Das Gleiche oder Ähnliches findet sich ohne Zweifel in andern deutschen Katechismen.

Der römische Katechismus kommt mehrmals auf diese Lehre zurück.

„Wenn wir in diesem (ersten) Artikel (des Glaubensbekenntnisses) den Vater allmächtig nennen, so darf sich keiner in Irrtum führen und zu der Meinung verleiten lassen, als ob ihm dieser Name so beigelegt werde, daß er nicht auch dem Sohne und dem Heiligen Geiste gemeinsam sei. . . . Vielmehr nennen wir den Vater auf eine besondere Weise mit diesem Namen, weil er die Quelle alles Ursprunges ist, wie wir auch dem Sohne, der das ewige Wort des Vaters ist, die Weisheit, und dem Heiligen Geiste, der die Liebe beider ist, die Güte beilegen, obschon diese und andere dergleichen Namen nach der katholischen Glaubensregel von den drei Personen gemeinsam ausgesagt werden."

„Da die Erklärung der Worte (des Glaubensbekenntnisses) nicht unterlassen werden darf, so soll der Pfarrer die Belehrung erteilen, daß, wenn wir sagen, der Sohn Gottes sei durch die Kraft des Heiligen Geistes empfangen worden, doch nicht diese eine Person der göttlichen Dreieinigkeit das Geheimnis der Menschwerdung bewirkt habe. Denn obschon nur der Sohn die menschliche Natur angenommen hat, so sind doch alle Personen der göttlichen Dreieinigkeit: Vater, Sohn und Heiliger Geist, die Urheber dieses Geheimnisses. Man muß nämlich die Regel des christlichen Glaubens festhalten, daß alle Werke Gottes in der Schöpfung den drei Personen gemeinsam sind und daß nicht die eine mehr als die andere oder die eine ohne die andere handele. . . . Trotzdem pflegt die Heilige Schrift von den Vollkommenheiten, welche allen Personen gemeinsam sind, den einzelnen Personen bestimmte zuzuschreiben, so die höchste Macht über

alles dem Vater, die Weisheit dem Sohne, dem Heiligen Geiste die Liebe. Da nun das Geheimnis der Menschwerdung die vorzügliche und unermeßliche Güte Gottes gegen uns darstellt, so wird dieses Werk auf eine besondere Weise dem Heiligen Geiste zugeschrieben."

„Es wird zweckmäßig sein, (die Gläubigen) zu belehren, daß es gewisse bewundernswerte Werke des Heiligen Geistes und gewisse ausgezeichnete Gaben giebt, die auf ihn wie auf eine unversiegliche Quelle der Güte zurückgeführt werden. Obschon nämlich alle Werke der heiligsten Dreieinigkeit nach außen den drei Personen gemeinsam sind, so werden doch viele aus ihnen dem Heiligen Geiste zugeeignet, um uns zu verstehen zu geben, daß dieselben von der unermeßlichen Liebe Gottes zu uns ausgehen. Denn da der Heilige Geist von dem göttlichen, gleichsam liebeflammenden Willen ausgeht, so begreift man, daß die Werke, die dem Heiligen Geiste zugeeignet werden, in der großen Liebe Gottes zu uns ihren Ursprung haben." [1]

Der römische Katechismus erblickt also keinen Akt der seelsorglichen Klugheit darin, die Lehre von den Zueignungen vor dem Volke nicht zu behandeln. Ganz im Gegenteil.

Welche Einwendung erhebt Régnon gegen diese Lehre? Die Zuneigungen, sagt er, sollen dazu dienen, uns in den Geschöpfen gewisse „Spuren" (vestigia) der heiligsten Dreieinigkeit aufzuweisen. Nun sind aber alle Werke der Schöpfung den Personen gemeinsam, sie gehen von den allen drei Personen gemeinsamen Vollkommenheiten aus. Die wesentlichen Vollkommenheiten sind begrifflich früher als die Personen. Also können die Geschöpfe nur „Spuren" von dem sein, was begrifflich früher ist als die Personen und nicht von den Personen selbst. Oder sollen wir uns unter diesen „Spuren" etwas vorstellen, was den schon fertigen Geschöpfen als ein Abzeichen beigefügt worden ist, wie die Menschen ihre fertigen Fabrikate mit einer Fabrik- oder Schutzmarke versehen? [2]

Sonderbare Spintisiererei eines Gelehrten, durch welche eine an sich einfache Sache ganz verworren erscheint!

Gewiß führen uns die Geschöpfe zunächst zu dem einwesentlichen und nicht zu dem dreipersönlichen Gotte hin. Sie sagen uns: Wir sind nicht aus uns, sondern verdanken einem höheren Wesen unsern Ursprung; aber daß dieses Wesen drei Personen gemein ist, davon lehren sie uns nichts. Wenn wir jedoch aus der Offenbarung wissen, daß Gott der Vater das höchste Prinzip alles Ursprunges ist, warum soll uns dann der Gedanke,

[1] Catech. Rom. P. 1, c. 2, n. 14; c. 4, n. 3; c. 9, n. 7.

[2] *Régnon* l. c. I, 318.

daß die Geschöpfe auf einen höchsten Ursprung zurückgeführt werden müssen, nicht ganz besonders an den Vater erinnern, der nicht bloß als Gott der Schöpfer aller Dinge, sondern auch als die erste Person der Ursprung alles Ursprunges ist? Was verschlägt es, ob die schöpferische Allmacht als eine wesentliche Eigenschaft früher gedacht wird als die Personen? Daraus folgt nur, daß aus den Werken der Schöpfung die drei göttlichen Personen nicht bewiesen werden können. Es folgt aber keineswegs, daß wir in dem Hinweis der Schöpfung auf ein höchstes Ursprungsprinzip nicht eine „Spur" des uns aus der Offenbarung bekannten Gottes des Vaters erblicken können. Ebenso lenkt die in den Geschöpfen hervorleuchtende Weisheit und Güte unsern Blick zunächst nur auf die unerschaffene wesenhafte Weisheit und Güte hin. Ist sie deshalb ungeeignet, uns auch die persönliche Weisheit, den Sohn, und die persönliche Güte, den Heiligen Geist, ins Gedächtnis zu rufen? Doch gewiß nicht.

Worin besteht denn die Zueignung? Eben darin, daß wir wesenhafte göttliche Eigenschaften und die diesen Eigenschaften entsprechenden Wirkungen nach außen einer bestimmten göttlichen Person beilegen wegen einer besondern Ähnlichkeit mit der persönlichen Eigentümlichkeit. Die wesentlichen Eigenschaften Gottes sind uns durch die Vermittlung der Geschöpfe bekannter, die persönlichen Eigenschaften sind uns verborgener. Man pflegt aber das Dunklere durch das Bekanntere klar zu machen. Darum bedient man sich in der Lehre von der allerheiligsten Dreieinigkeit dieses Hilfsmittels der Zueignungen [1].

Jetzt aber kommt die alte Schwierigkeit: Davon haben die Griechen nichts gewußt. Mag sein. Dann haben die lateinischen Kirchenväter und

---

[1] Essentialia attributa sunt nobis magis manifesta secundum rationem quam propria personarum, quia ex creaturis, ex quibus cognitionem accipimus, possumus per certitudinem devenire in cognitionem essentialium attributorum, non autem in cognitionem personalium proprietatum. Sicut igitur similitudine vestigii vel imaginis in creaturis inventa utimur ad manifestationem divinarum personarum, ita et essentialibus attributis. Et haec manifestatio personarum per essentialia attributa appropriatio nominatur (*S. Thomas* 1, q. 39, a. 7).

Régnon bemerkt dazu: Toutes ces „appriopriations" sont ingénieuses. Mais, je le répète à ma honte, ce mot ne me semble être qu'un expédient voilant la difficulté plutôt que la dénouant (I, 318).

Ich muß gestehen, diese ganze Schwierigkeit ist mir ein reines Rätsel. Ich glaube, die Sache war für einen so in den verwickeltsten metaphysischen Spekulationen schwelgenden Geist wie Régnon zu einfach.

Theologen die Lehre der Griechen in diesem Punkte mit Recht fortgebildet und vervollständigt.

Nein! erwidert Régnon, die Griechen hatten eine der lateinischen geradeswegs entgegengesetzte Anschauung. Die Lateiner sagen: Wenn der Sohn die göttliche Macht oder die göttliche Weisheit genannt wird, so ist das eine Zueignung. Die Griechen sagen: Der Sohn ist „formell" die Macht und die Weisheit Gottes. Das ist doch das gerade Gegenteil [1].

Nein, das ist kein Gegenteil. Nach den Lateinern ist es eine Zueignung, den Sohn die göttliche Macht oder Weisheit zu nennen, insofern Macht und Weisheit zu den wesenhaften Vollkommenheiten Gottes gehören. Nach den Griechen ist der Sohn „formell", wie Régnon sich ausdrückt, die Macht oder Weisheit des Vaters, insofern er „formell" die vom Vater durch Zeugung mitgeteilte Macht oder Weisheit ist.

Es handelt sich in diesen beiden Sätzen um etwas ganz Verschiedenes: einerseits um das absolute Prädikat „göttliche Macht, Weisheit", anderseits um die relative Bezeichnung „Macht, Weisheit des Vaters". Daß Christus die vom Vater durch Zeugung mitgeteilte Macht oder Weisheit genannt wird, bezeichnet etwas dem Sohne „formell" Eigentümliches. Daß dagegen die absolute Weisheit oder Macht vom Sohne im besondern ausgesagt wird, ist nur eine Zueignung. Man wird umsonst nach Texten suchen, in denen der Sohn einfachhin die göttliche Macht oder Weisheit im „formellen" Sinne, d. h. nach seiner persönlichen Eigentümlichkeit und im Gegensatze zu den andern göttlichen Personen, genannt wird. Oft genug dagegen ist die Rede von dem Sohne als der Macht oder Weisheit des Vaters, wobei der Genetiv das Ursprungsverhältnis bezeichnet.

Je nachdem man von der einen oder der andern Anschauung ausgeht, lassen sich dieselben Worte als den Ausdruck eines persönlichen Verhältnisses oder als eine bloße Zueignung auffassen. Der hl. Paulus schreibt: „Wir predigen Christus . . . Gottes Kraft und Gottes Weisheit" (1 Kor. 1, 24). Nimmt man das Wort „Gott" in absolutem Sinne, dann wird in diesem Texte Christus einfach jene göttliche Macht und Weisheit beigelegt, die er mit dem Vater und dem Heiligen Geiste gemeinsam hat. Von der zweiten göttlichen Person kann im Gegensatz zu den beiden andern

[1] *Régnon* l. c. I, 338; III[a], 288 ss.

Personen diese Macht und Weisheit nur zueignungsweise ausgesagt werden. Nimmt man dagegen das Wort „Gott" für Vater, so wird Christus im relativen Sinne Macht und Weisheit des Vaters genannt. Wir haben dann den Ausdruck einer persönlichen Eigentümlichkeit und nicht einer bloßen Zueignung. Das ist eine verschiedene Auffassung, aber kein Gegensatz. Denn daß der Sohn relativ die Weisheit des Vaters genannt werden kann, lehren auch die Lateiner; und daß die absolute Weisheit dem Vater und dem Heiligen Geiste so gut wie dem Sohne zukommt, haben auch die Griechen gewußt.

Denken wir nur an die ganz anders gearteten Aufgaben, welche die griechischen Kirchenväter und welche die Scholastiker zu lösen hatten, so wird uns die verschiedene Auffassungs- und Darstellungsweise sofort verständlich werden.

Die griechischen Väter wollten gegen die Arianer die Gottheit Christi beweisen. Da ihre Gegner mit ihnen die Heilige Schrift als Offenbarungsquelle annahmen, so wählten sie die Namen, welche in den Evangelien und Apostelbriefen Christus beigelegt werden, und zeigten, daß in diesen Namen die Wesensgleichheit mit dem Vater ausgesprochen ist.

Régnon führt mehrere Stellen aus Athanasius (De decret. nicaenis n. 17) und aus Basilius (De Spiritu Sancto n. 17) an, in welchen der Sohn als Gottes Wort, Weisheit, Macht u. s. w. bezeichnet wird, und macht dazu die Bemerkung, die griechischen Väter hätten diese Namen als Personenbezeichnungen aufgefaßt, während die Scholastiker in ihnen nur Zueignungen erblickten [1].

Das verhält sich indessen nicht ganz so. Athanasius sagt nicht: Der Sohn ist die göttliche Weisheit, Macht u. s. w., sondern er sagt: Da der Vater nur einen Sohn erzeugt hat, so dienen all diese Bezeichnungen dazu, uns die Natur der Erzeugung und des Erzeugten klar zu machen. Sie zeigen, daß der Sohn im wahren und eigentlichen Sinne Sohn, also mit dem Vater gleichwesentlich ist. „Der Sohn Gottes ist, wie man aus der Heiligen Schrift selbst entnehmen kann, Gottes (d. h. des Vaters) Wort, Weisheit, Bild, Hand, Macht. Denn es giebt nur einen Eingeborenen, und alle diese Bezeichnungen dienen nur dazu, die göttliche

[1] *Régnon* l. c. III[a], 301 ss. 468 ss.

Zeugung kennen zu lehren. Wenn du sagst ‚Sohn', so thust du kund, daß er der Natur nach aus Gott hervorgeht. Wenn du an das ‚Wort' denkst, so urteilst du wiederum, daß es aus dem Vater hervorgeht, und ferner, daß es von ihm unzertrennlich ist. Wenn du ‚Weisheit' sagst, so erfassest du nicht etwas von außen Herzutretendes, sondern vielmehr etwas aus Gott Hervorgehendes und in Gott Bleibendes. Wenn du ihn ‚Hand' und ‚Macht' nennst, so redest du von etwas zum Wesen Gehörigem. Wenn du ihn endlich ‚Bild' nennst, so bezeichnest du den Sohn; denn wer kann Gott gleichen außer sein Erstgeborener?"

Hier wird also nur gelehrt, daß all diese Namen dem Sohne zukommen, insofern er vom Vater durch Zeugung die in diesen Worten ausgedrückten Vollkommenheiten empfangen hat. Insofern sind dann freilich all diese Namen Bezeichnungen der persönlichen Eigentümlichkeit des Sohnes. Der Sohn ist wirklich in diesem Sinne die Hand, die Macht, die Weisheit des Vaters, und nicht bloß durch Zueignung.

Damit wird auch die Bemerkung gegenstandslos, welche Régnon öfters und mit Nachdruck wiederholt, die Scholastiker kennten nur drei Personennamen des Sohnes: „Sohn, Wort, Bild" und hielten alle übrigen Bezeichnungen für Zueignungen, die griechischen Väter dagegen stellten mit jenen dreien wenigstens noch die Bezeichnungen „Macht, Weisheit" auf gleiche Stufe.

Die Sache ist höchst einfach. Wenn man sagt „Sohn", so bezeichnet man den von einem Vater Erzeugten. Wenn man sagt „Wort", so bezeichnet man das von einem Intellekte Ausgesprochene. Wenn man sagt „Bild", so bezeichnet man das einem andern Nachgebildete und ihn Darstellende. Diese drei Ausdrücke bezeichnen notwendig ein Verhältnis, und zwar, auf Gott angewandt, ein Verhältnis, wie es sich nur in der zweiten Person in ihrer Beziehung zur ersten findet. Die Worte „Macht, Weisheit" u. s. w. besagen nichts dergleichen. Die Scholastiker haben also recht, zu lehren, daß die drei Ausdrücke „Sohn, Wort, Bild", insofern sie der zweiten Person in der Gottheit beigelegt werden, Personennamen sind, daß man dagegen dieser Person im Gegensatz zu den beiden andern Macht, Weisheit u. s. w. nur zueignen, nicht aber als persönliche Eigentümlichkeiten beilegen kann.

Etwas ganz anderes ist es, wenn die heiligen Väter gegen die Arianer bemerken: Ihr sagt, der Sohn sei nur ein Geschöpf, also nur im übertragenen Sinne Sohn. Wie kann er dann die Macht und Weisheit des

Vaters genannt werden? Hat etwa der Vater außer seiner einen und eigentlichen Macht und Weisheit noch eine andere uneigentliche? Wenn nicht, dann gestehet zu, daß der eingeborene Sohn, der die Macht und Weisheit des Vaters genannt wird, im eigentlichen Sinne Sohn und dem Vater wesensgleich ist. Ferner sagt ihr: Es war einmal, als der Sohn noch nicht war. Ist also der Vater einmal ohne Macht und Weisheit gewesen? Wenn nicht, dann gestehet zu, daß der Sohn gleich ewig ist wie der Vater.

Von diesem Standpunkte aus hat es gar kein Bedenken, zu sagen, der Sohn sei die Vollkommenheit des Vaters, d. h. die vom Vater durch Erzeugung mitgeteilte Vollkommenheit. So sicher der Sohn vom Vater verschieden ist, gerade so sicher ist seine Vollkommenheit dem Wesen und der Zahl nach eins mit der Vollkommenheit des Vaters, da es in Gott keine größere und geringere, keine frühere und spätere Vollkommenheit giebt, sondern nur eine einzige unendliche und ewige göttliche Vollkommenheit.

Wie man aus dieser Lehre der Väter gegen die Arianer einen Gegensatz zur Scholastik herauskonstruieren kann, ist schwer einzusehen. Die beiden Lehrsätze, um die es sich handelt, sind eigentlich gar nicht miteinander zu vergleichen; denn die Lehre von Wesensgleichheit und die Lehre von den Zueignungen beziehen sich auf ganz disparate Begriffe.

Hier sind nicht einmal so sehr, wie Régnon meint, verschiedene philosophische Theorien im Spiel, als vielmehr verschiedene theologische Fragen, die beantwortet werden müssen.

Die Väter fragen: Könnte der Sohn mit Recht die Weisheit, Macht u. s. w. des Vaters genannt werden, wenn er ihm nicht wesensgleich wäre? und darauf antworten sie mit Nein! Die Scholastiker fragen: Kann man absolute göttliche Eigenschaften von einer einzelnen göttlichen Person im besondern aussagen? und sie antworten: Ja! insofern diese Eigenschaften uns mehr die Eigentümlichkeit der einen als der andern Personen ins Gedächtnis zurückrufen, nicht aber um die andern göttlichen Personen von diesen Eigenschaften auszuschließen.

Dabei mag bestehen bleiben, daß die griechischen Väter diese scholastische Auffassung gar nicht oder sehr selten zum Ausdruck bringen. Sie konnten dieselbe im Kampf mit den Arianern offenbar nicht benutzen.

Régnon hat in dieser Untersuchung selbst die von ihm so nachdrücklich eingeschärfte Regel nicht hinlänglich beobachtet, man müsse sich, soviel wie möglich, in den Gedankenkreis eines Schriftstellers mitten hineinstellen, um ihn recht zu verstehen. In den Geist der großen Scholastiker ist er lange nicht so tief hineingedrungen als in die Ideenwelt der griechischen Väter.

Das wird ihm niemand verübeln. Durch seine theologische Vorbildung hatte er die Scholastik hinlänglich kennen gelernt. Als er nun zur Vertiefung seiner Kenntnisse sich dem Studium der griechischen Väter zuwandte, fühlte er sich plötzlich wie in eine neue fremdartige Welt versetzt. Die allmählichen Übergänge, welche ohne jede Schroffheit zwischen diesen beiden zeitlich so weit auseinanderliegenden Perioden vermittelt hatten, entschwanden ihm aus den Augen. Er sah nur mehr das Ungleichartige, und weil dies ihn wie eine ungeahnte Entdeckung anzog, ging er mit Vorliebe dieser Spur nach, ohne darauf zu achten, wo und wie die Wege konvergieren. Das hatte für seine Studien einen Vorteil und einen Nachteil. Der Vorteil war, daß er sich wie ein wißbegieriger und von vorgefaßten Begriffen freier Schüler dem Unterrichte der Kirchenväter hingab; der Nachteil war, daß er, von Begeisterung für die Lehre seiner Meister ergriffen, die Eigenart einer systematischen, in scharfen Begriffsbestimmungen und Beweisführungen voranschreitenden Theologie nicht mehr recht nach seinem Geschmacke fand und infolgedessen Gegensätze entdeckte, die entweder gar nicht oder wenigstens nicht in solchem Maße vorhanden sind. Er konnte in der Scholastik nicht mehr die durch naturgemäße Entwicklung zur vollen Reife gelangte Frucht der Väterlehre erkennen, sondern wunderte sich immer wieder über die Verschiedenheit zwischen Frucht und Blüte.

Es ist und bleibt ein Verdienst Régnons, daß er die Väter für sich selbst hat reden lassen, daß er uns ihr Verständnis aus ihren eigenen Werken heraus und aus der Zeit, in der sie lebten, erschlossen hat, und daß er uns dadurch klar vor Augen gestellt hat, wie eine verschiedene Auffassung derselben Lehre möglich und berechtigt ist.

Sicher aber wäre es unberechtigt und gegen Régnons Absicht, wenn man daraus den Schluß ziehen wollte, es sei ratsam oder vernünftig, den Fortschritt, welchen die Scholastik als systematische Theologie gegenüber der Väterlehre darstellt, zu verachten und einen neuen Aufbau der Theologie ausschließlich auf Grund der Väterlehre und mit Vernachlässigung der Scholastik zu versuchen. Wahrer Fortschritt besteht nicht in gewalt-

samem Bruch mit der Vergangenheit. Wie die Scholastik sich auf die Väterlehre aufgebaut hat, so müssen wir auf der Grundlage der Scholastik weiterbauen.

Die Lehrstücke vom Ausgehen des Sohnes aus dem Intellekte des Vaters und des Heiligen Geistes aus dem Willen des Vaters und des Sohnes, von den Zueignungen im Gegensatz zu den persönlichen Eigentümlichkeiten sowie von der Wesenheit, die weder erzeugt noch erzeugt wird, gehören zu dem ein für allemal festgelegten eisernen Bestand der Theologie, der nicht angetastet werden darf.

Zweite Abhandlung.

Das Wesen der Todsünde.

I. Eine neue Theorie über das Wesen der Todsünde.

Die folgende Untersuchung wurde veranlaßt durch die Darstellung, welche Professor H. Schell im dritten Bande seiner Dogmatik (zweiter Teil) von der Todsünde giebt[1].

Er schreibt: „Die kirchliche Lehre bezeichnet jene Sünden, welche thatsächlich von der inneren Verstocktheit des Willens im Jenseits verewigt werden, als Todsünden. (Das ist ungenau gesagt; denn nach kirchlicher Lehre gehört es nicht zum Wesen der Todsünde, daß sie im Jenseits verewigt werde, da Todsünden auch nachgelassen, verziehen werden können. Der Unterschied zwischen Todsünde und läßlicher ist also anderswo zu suchen, wie wir nachher sehen werden.) Wer in der Todsünde stirbt, bleibt dem Gnadenleben auf ewig verschlossen — nicht kraft äußerer Anordnung, sondern kraft seiner freien und inneren Willensbeschaffenheit, welche er aus dem Diesseits mitbringt.

Es erwächst also die Aufgabe, die Todsünde auf Grund der Offenbarung in ihrem Charakter und Unterschied von der läßlichen Sünde zu erkennen, und zwar so, daß die Fortdauer ihrer Schuld und Strafe in alle Ewigkeit aus ihrer geistigen Beschaffenheit verständlich wird" (S. 741).

Um dieses Verständnis zu erleichtern, geht man am füglichsten davon aus, daß die läßliche Sünde geistige Krankheit, die Todsünde geistiger Tod ist.

„Wo ist nun eine solche Grenzlinie in den Sünden, welche einigermaßen die Bestimmtheit zeigt, wie sie den Tod von der Krankheit scheidet? ... Nur der Wille selbst kann es im eigentlichen Sinne sein, wenn die subjektive Seite der Sünde in Betracht kommt, durch volle Selbstbestimmung und Freiwilligkeit; nur das Zielgut, Gott selbst kann es sein, was von seiten des sachlichen Inhaltes den Unterschied von Tod und Krankheit begründet, von grundsätzlichem Ungehorsam gegen Gott und von mangelhafter, unterbrochener Hinwendung zu Gott. Ersteres ist der Tod, letzteres Krankheit ohne Zerstörung des Lebens oder der inneren Lebensfähigkeit, d. h. kraft zurückbleibender Gnadenkeime oder Gnadenhabitus. Die formale Todsünde ist die Sünde mit auf-

[1] Über die in mancher Beziehung sehr ähnliche Lehre Hirschers, vgl. Kleutgen, Theologie der Vorzeit II (2. Aufl.), Nr. 275 ff.

gehobener Hand[1], die Sünde wider den Heiligen Geist, die freiwillige Abwendung von Gott, die freilich in jeder Sünde vorhanden sein kann; nur sie ist es, welche eine so scharfe Bestimmtheit an sich trägt, wie sie dem Unterschied von Tod und Krankheit entspricht; sie ist überall, wo der Wille sich unmittelbar Gott widersetzt und verschließt, und zwar mit voller Selbstbestimmung, wenn dies auch um eines geschaffenen Gutes willen stattfindet.... Gott ist die eigentlich entscheidende Sache, das unendliche Zielgut (materia gravis im Vergleich zu allem Endlichen), die bewußte volle Selbstbestimmung das formale Erfordernis jener Grenzlinie. Was dem Willen mehr angethan wurde, kann durch äußere Strafleiden aus ihm entfernt werden; was er eigentlich aus sich selber hat, das ist das, worin er unbeugsam wird" (S. 742).

Was aber hat der Wille eigentlich aus sich selber? und was wird ihm mehr von außen angethan? Ganz aus sich hat der Wille, was er mit reiner Willkür wählt. „Es ist die Willkür allein, die im todsündlichen Mißbrauch der Freiheit liegt, welche die Verdammten verstockt; sie sind durch keine andere Ursache verhärtet als durch ihre eigene Willkür" (S. 885). Dies ist die freie und innere Willensbeschaffenheit, welche der Verdammte aus diesem Leben mitbringt. Von außen dagegen wird ihm angethan, was diese Willkür beeinträchtigt. „Nicht bloß der Alkohol, auch Leidenschaft, Habgier und Fleischestrieb, Eitelkeit und Zorn, Trägheit und Not berücken und verschieben die Ideen, bringen ein unsicheres Schwanken und Haften in die Seele hinein" (S. 755). Wo die Leidenschaft einen mehr oder weniger starken Sinnentaumel hervorruft, da ist der Mensch in einer Art Trunkenheit, die es zum Handeln nach freier Willkür, wie es für die Todsünde erforderlich ist, nicht kommen läßt (S. 756).

Also die Todsünde wird bedingt durch „die Stellungnahme der Freiheit, welche in der Prüfungszeit nicht bloß mittelbar, sondern auch grundsätzlich und förmlich gegen Gott, die Wahrheit und das Gesetz, wie sie an sich sind, durch Selbstbestimmung beliebt werden kann" (S. 756).

„Jede Sünde ist Todsünde, insofern sie freiwillige Abwendung von Gott ist.... Natürlich ist die unendliche Verschuldung an und für sich nur dann gegeben, wenn geradezu und nicht bloß durch interpretative Auslegung oder Andichtung eine Verachtung des unendlichen Gutes oder eine Auflehnung gegen die Herrschergewalt Gottes vorliegt; wenn also ein unzweifelhaft göttliches und in seinem göttlichen Ursprung und Recht erkennbares Gesetz abgelehnt wird" (S. 888 f.).

Die obige Lehre Schells ist nun vielfach so verstanden worden, daß nur der eigentliche Gotteshaß, die grundsätzliche Auflehnung gegen Gott und sein Gesetz, die förmliche Zurückweisung Gottes als des letzten Zieles

[1] Schell denkt hier, wie es scheint, an die Stelle im Gesetze Moses' (4 Mos. 15, 30), wo vorgeschrieben wird, demjenigen, der mit erhobener Hand, d. h. aus überlegter Bosheit, gegen das Gesetz des Herrn frevele, solle keine Verzeihung zu teil werden, im Gegensatz zu jenen, die aus Unwissenheit oder Versehen das Gesetz übertreten.

eigentliche Todsünde sei, und die verschiedenen andern Sünden nur insofern, als sie aus der reinen Willkür bewußter und direkter Rebellion gegen Gott hervorgehen. Was dagegen im Taumel der Leidenschaften geschehe ohne eine derartige geradezu beabsichtigte Widersetzlichkeit gegen Gott, sei nur läßliche Sünde.

Ich lasse es dahingestellt sein, ob die Worte Schells nicht eine mildere Deutung zulassen; denn es handelt sich hier nicht um eine Bekämpfung seiner Ansicht, sondern um die Darlegung der katholischen Kirchenlehre über die Todsünde.

II. Grundlegende Vorbemerkungen.

Daß nicht alle Sünden Todsünden sind, sondern daß es auch läßliche Sünden giebt, durch welche die Gnade der Rechtfertigung nicht zerstört wird, ist katholische Glaubenslehre[1].

Es besteht auch kein Unterschied der Meinungen darüber, daß zu einer Todsünde drei Stücke gehören: nämlich die freiwillige Übertretung eines göttlichen Gebotes in einer schweren Sache.

Die Übertretung eines göttlichen Gebotes gehört zum Begriff jeder Sünde. „Jeder, der die Sünde thut, thut auch die Gesetzwidrigkeit; und die Sünde ist die Gesetzwidrigkeit *(ἀνομία)*," sagt der hl. Johannes (1 Joh. 3, 4). Es kommt dabei gar nicht darauf an, ob Gott unmittelbar das Gesetz gegeben hat oder nur mittelbar durch die gesetzmäßige Obrigkeit; denn wer Gottes Stellvertretern nicht gehorcht, wo sie rechtmäßig befehlen, der begeht dadurch einen Ungehorsam gegen Gott selber.

Ferner gehört zur Todsünde eine „schwere Sache", d. h. eine Sache, die an sich oder wegen irgend eines besondern Umstandes geeignet ist, Gegenstand eines schwer verpflichtenden Gebotes zu sein. Jeder sieht, daß es eine wesentlich verschiedene Unsittlichkeit ist, einen Menschen zu morden oder ein unnützes Wort zu reden.

Endlich gehört zu einer Todsünde die volle Freiwilligkeit. Diese schließt ein doppeltes ein: Hinlänglich klare Einsicht und unbehinderten Freiheitsgebrauch. Einsicht und Freiheit machen eine Handlung

[1] Conc. Trid. sess. 6, c. 11 und can. 23. Eingehenderes über Todsünde und läßliche Sünde findet man in meinen Praelectiones dogmaticae tom. IX, n. 429 sqq.

erst zu einer wahrhaft menschlichen und sittlich verantwortlichen. Wenn also die Geisteskräfte eines Menschen vollständig gehemmt sind, so ist jedes sittliche Handeln ausgeschlossen; wenn sie aber teilweise gehemmt sind, so ist jedes vollkommen sittliche (oder unsittliche) Handeln und darum auch jede Todsünde ausgeschlossen, mag nun die Hemmung eine andauernde sein, wie bei gewissen Geisteskrankheiten, oder nur eine vorübergehende, wie z. B. im Halbschlafe.

Da in Bezug auf das bisher Gesagte unter Katholiken keine Meinungsverschiedenheiten bestehen, so ist es nicht nötig, weitere Beweise beizubringen.

Was aber alles unter den Begriff der „schweren Sache" fällt, das ist zwar in vielen, aber nicht in allen einzelnen Dingen zweifellos klar und ausgemacht. Es giebt Handlungen, die ihrer ganzen Natur nach eine schwere Verletzung des Sittengesetzes einschließen, und die darum, wenn bewußt und frei gesetzt, unter allen Umständen eine schwere Sünde sind, z. B. Gotteshaß, Mord, Meineid. Andere Sünden sind zwar ihrer Art nach schwere Sünden, weil in der Art als solcher ein schwerer Angriff auf die gottgesetzte Ordnung liegt, sie lassen aber ein Mehr oder Weniger zu, so daß häufig wegen der Geringfügigkeit des Gegenstandes von einer schweren Sünde nicht die Rede sein kann. Dahin gehören z. B. Diebstahl und Ehrabschneidung. Endlich giebt es auch Handlungen, die ihrer Natur nach nur leicht sündhaft sind, und die nur durch besondere Umstände zu schweren Sünden werden können, wie z. B. unmäßiges Lachen und unnütze Worte[1].

Es ist nun etwas ganz anderes zu fragen: Was gehört im allgemeinen dazu, daß eine Sünde Todsünde sei? und etwas anderes zu fragen: Ist diese oder jene Sünde ihrer ganzen Natur oder wenigstens ihrer Art nach schwere Sünde oder nicht? Während die katholischen Theologen in Bezug auf die erste Frage eine sachlich übereinstimmende Antwort geben, gehen sie in Beantwortung der zweiten Frage oft weit auseinander. Prinzipien und Anwendung der Prinzipien sind eben zwei sehr verschiedene Dinge. Wir wollen hier keine kasuistische Untersuchung über diese oder jene Sünden anstellen, sondern die Frage nach dem Wesen und den Bedingungen der Todsünde im allgemeinen beantworten. Einzelne

[1] Der Satz: „Es giebt keine ihrer Natur nach läßliche Sünde" ist von der Kirche verurteilt (*Denzinger*, Enchiridion n. 900).

Sünden kommen hier nur so weit in Betracht, als sie zur Erläuterung der allgemeinen Lehre dienen.

Was sind nach der Kirchenlehre Wesen und Bedingungen der Todsünde? Wie die Antwort auch lauten mag, es ist kein Einwurf von Bedeutung gegen dieselbe, daß die Theologen in ihrer Anwendung zuweilen in so mechanischer Weise vorangehen, wie es auf moralischem Gebiete unzulässig sei. Man kann auch richtige Grundsätze ungeschickt anwenden. Davon hängt die Richtigkeit der Grundsätze nicht ab.

Ebensowenig handelt es sich darum, eine unabänderliche Regel aufzustellen, nach der in jedem einzelnen Falle die subjektive Verschuldung des Sünders ermessen werden kann. Die subjektive Schuld im einzelnen und ihre Grade sind überhaupt kein Gegenstand der Sittenlehre. Das ist etwas, worüber vielfach nicht einmal der Sünder selbst, sondern nur Gott mit Gewißheit zu urteilen vermag. Die Pharisäer waren äußerlich ganz rechtschaffene Menschen, und doch erklärt der Heiland sie für Gräber voll Moder. Umgekehrt kann auch jemand dem äußeren Scheine nach ein arger Missethäter sein und doch vor Gottes Auge in keinem so schlimmen Lichte dastehen. Darum ist Gott allein Richter über den inneren sittlichen Wert, und nicht die Menschen. Wenn wir also sagen: Dies oder das ist eine schwere Sünde, so wäre es unberechtigt, zu schließen: Dieser oder jener hat so etwas gethan, also ist er vor Gott der ewigen Verdammnis schuldig. Die Sünde dürfen und müssen wir verabscheuen und verwerfen, zu einem Urteilsspruch über den Sünder sind wir nicht berechtigt, da wir weder seine Einsicht noch seinen Willen durchschauen.

Wir wollen hier die subjektiven und objektiven Erfordernisse der schweren Sünde untersuchen. Das ist eine rein sachliche und wissenschaftliche Untersuchung, nicht ein richterliches Aburteilen über arme Sünder, um deren möglichst viele oder möglichst wenige als der Hölle verfallen zu erklären. Diese Rücksicht hat mit der Frage, was die Kirche über die Natur der Todsünde lehrt, unmittelbar gar nichts zu thun. Es handelt sich nur um die Feststellung eines objektiven Thatbestandes.

Jede schwere Sünde ist irgendwie gegen Gott gerichtet. Alexander VIII. hat den Satz verurteilt, es könne eine schwere Sünde geben, die keine Beleidigung Gottes sei, die Freundschaft mit Gott nicht aufhebe und keine ewige Strafe verdiene[1]. In der Heiligen Schrift wird

[1] *Denzinger* l. c. n. 1157.

die Sünde als Gesetzwidrigkeit, Übertretung, Ungehorsam geschildert (z. B. Röm. 5, 14. 19). Der hl. Paulus sagt sogar von den blinden Heiden: „Obschon sie erkennen, was Gottes Rechtssatzung ist, daß nämlich diejenigen, welche solches thun, des Todes würdig sind, thun sie es doch nicht bloß selbst, sondern spenden auch den Thätern Beifall" (Röm. 1, 32 nach dem Griechischen). Der Mensch kann eben ohne seine Schuld die Stimme des Gewissens nicht unterdrücken, die ihn an das Gesetz Gottes mahnt, wenn er im Begriff ist, eine schwere Sünde zu begehen.

Darum ist jede Todsünde in gewissem Sinne eine Auflehnung gegen Gott und sein Gesetz; und weil Gott diese Auflehnung mit der Entziehung seiner Freundschaft und der Verhängung ewiger Verdammnis bedroht, so verzichtet jeder, der eine Todsünde begeht, auf die Freundschaft Gottes und entsagt der ewigen Seligkeit im Besitze Gottes.

Es ist aber leicht einzusehen, daß diese Abwendung von Gott in einer doppelten Weise stattfinden kann. *Der Mensch kann sich förmlich gegen Gott und sein Gesetz empören*, von ihm abfallen wollen und sagen: Weil ich Gott nicht unterworfen sein und in ihm mein Glück nicht finden will, darum diene ich ihm nicht, sondern übertrete sein Gebot und verachte seine Drohung. Dieser höchste Grad von Bosheit und von förmlichem Gotteshaß ist jedenfalls verhältnismäßig selten. Die Sünder beabsichtigen für gewöhnlich keineswegs, geradezu Gott zu trotzen, ihm sein Gesetz gewissermaßen vor die Füße zu werfen und sein Anerbieten ewiger Glückseligkeit mit Hohn zurückzuweisen. Die meisten wären im Gegenteil sehr zufrieden, wenn sie hier auf Erden ihren Leidenschaften frönen und dazu im Jenseits die Freuden des Himmels genießen könnten.

Außer der förmlichen und direkten Empörung gegen Gott giebt es aber auch *eine indirekte Empörung, die in jeder schweren Sünde eingeschlossen ist*. Wenn der Mensch durch seine Leidenschaft zu einer solchen Sünde angetrieben wird, so sagt ihm sein Gewissen: Das hat Gott verboten unter Androhung der Aufhebung seiner Freundschaft und des Verlustes der ewigen Seligkeit. Dadurch entsteht ein Kampf im Menschen; es zieht ihn einerseits zur Sünde, anderseits fürchtet er sich vor dem göttlichen Gesetz mit seinen Strafen. Folgt er dann dem Triebe der Leidenschaft, so weiß er: Ich übertrete das Gebot Gottes, beleidige ihn und mache mich der angedrohten Strafe schuldig. Obschon er lieber diese bösen Folgen vermeiden möchte, ist er sich doch bewußt, daß dieselben von der Sünde nicht getrennt werden können. Er wählt die Sünde und

darum alles, was mit der Sünde unzertrennlich verbunden ist. Das ist eine Empörung gegen Gott und sein Gesetz, die im Vergleich mit jener ersten eine indirekte genannt werden kann, keineswegs eine bloß angedichtete, sondern eine wahre, wenn auch nicht förmliche und direkt um ihrer selbst willen beabsichtigte Empörung.

Hiermit kommen wir nun zur Hauptfrage, um die es sich bei dieser ganzen Untersuchung handelt: Ist es zu einer Todsünde erforderlich, daß der Mensch sich förmlich und ausdrücklich gegen Gott empört, oder genügt jene einschließliche und indirekte Empörung, die in jeder freiwilligen Übertretung eines göttlichen Gebotes in einer schweren Sache liegt?

III. Eine Todsünde, die kein förmlicher Gotteshaß ist.

Das Wesen der Sünde im allgemeinen, der innere Unterschied zwischen Todsünde und läßlicher Sünde und die Klassifizierung der Sünden sind niemals Gegenstand einer kirchlichen Lehrbestimmung gewesen. Wohl aber hat die Kirche zu wiederholten Malen erklärt, daß gewisse Sünden ihrer Natur nach schwere Sünden sind, daß also der Mensch sich so oft schwer versündigt, als er diese Handlungen mit der nötigen Erkenntnis und Freiheit setzt.

Unter diesen Sünden giebt es eine, über welche seit den ersten Tagen des Christentums das kirchliche Lehramt wiederholt sich zu äußern veranlaßt war, sowohl weil dieselbe im Leben sehr häufig vorkommt, als auch weil nicht selten falsche Meinungen über dieselbe in Umlauf gesetzt wurden. Es ist dies die *außereheliche Befriedigung des Geschlechtstriebes*.

Gerade bei dieser Sünde aber ist es offenbar, daß in fast allen Fällen die Triebfeder einzig und allein die Befriedigung der Leidenschaft ist. Der Wollüstige denkt für gewöhnlich ganz sicher nicht daran, die Sünde eigens zu dem Zwecke zu begehen, um dadurch einen Akt der Rebellion gegen Gott zu setzen.

Der Heilige Geist selbst schildert uns im Buche der Sprichwörter (7, 7 ff.), wie es bei dieser Sünde zugeht: „Ich gewahrte einen thörichten Jüngling, der hinging über die Straße nach der Ecke zu, und nahe am Wege ihres Hauses schritt er hin in der Dämmerung, da der Tag Abend geworden, im Dunkel der Nacht und in Finsternis. Und siehe, es kommt ihm eine Frau im Anzuge einer Buhlerin entgegen, bereit, Seelen zu ködern.... Da erfaßt und küßt sie den Jüngling, und lüsternen Angesichtes schmeichelt sie ihm und sagt: Komm, laß

uns trunken werden am Busen und die ersehnten Umarmungen genießen, bis der Tag anbricht. ... Sie umgarnt ihn mit vielen Reden, und mit den Schmeicheleien der Lippen zieht sie ihn hin. Alsbald folgt er ihr wie ein Stier, der zum Schlachten geführt wird, und wie ein munteres Lamm und merkt nicht, der Thor, daß er an Fesseln gezogen wird, bis der Pfeil seine Leber durchbohrt. Gleichwie ein Vogel zur Schlinge eilt und nicht weiß, daß es sich um die Gefahr seines Lebens handelt. Nun also, mein Sohn, höre mich und merke auf die Worte meines Mundes. Möge dein Sinn nicht auf ihre Wege hingezogen werden, und lasse dich nicht durch ihre Pfade täuschen; denn sie hat viele verwundet hingestreckt, und selbst die Stärksten sind von ihr erlegt worden. Ihr Haus sind Wege zum Totenreich, die zu den Gemächern des Todes führen."

Der Jüngling denkt also gewiß nicht an förmlichen Gotteshaß, da er wie ein vernunftloses Tier den Weg des Todes wandelt. Ja, wie oft werden die Sünder sich nicht des Schmachvollen ihres Zustandes bewußt und seufzen nach Erlösung aus der Sklaverei, ohne doch durch einen mannhaften Entschluß die befreiende That zu wagen! Weit entfernt von trotziger Empörung, unterliegen sie nur ihrer eigenen Feigheit.

Einer, der es an sich selbst erfahren, möge es uns schildern: „Ich war geschlagen, nicht in äußeres Eisen, sondern in die Ketten meines eisernen Willens. Mein Wollen hielt der Feind in seinen Händen, und er hatte mir daraus eine Kette geschmiedet und mich damit gebunden. Denn aus dem verkehrten Willen entsteht die Begierlichkeit; und wenn man der Begierlichkeit dient, so wird sie zur Gewohnheit; und wenn man der Gewohnheit nicht widerstrebt, so wird sie zur Notwendigkeit. So hielt mich eine harte Sklaverei in ihren Banden wie mit ineinander verschlungenen Ringen, weshalb ich es auch eine Kette nannte. Der neue Wille aber, der in mir aufkeimte, dir, o Gott, um deinetwillen zu dienen und meine Freude in dir zu suchen, du einzig sichere Wonne, der war noch nicht im stande, den früheren, durch sein Alter so stark gewordenen zu überwinden. So waren denn zwei Triebe in mir, der eine alt, der andere neu, jener fleischlich, dieser geistig, die miteinander stritten und meine Seele mit ihrem Zwiespalt zerrissen. So begriff ich, da ich an mir selber den Beweis dafür hatte, was ich gelesen, daß ‚das Fleisch wider den Geist gelüstet und der Geist wider das Fleisch'. In beiden war es freilich mein Ich, das begehrte; aber ich war's doch mehr in dem, was ich billigte, als in dem, was ich mißbilligte. Denn in diesem war ich's eigentlich schon nicht mehr, da ich es großenteils mehr gegen meinen Willen duldete, als daß ich es freiwillig that. Allein die Gewohnheit war durch sich selbst zu stark gegen mich geworden; denn mein Wille war es, daß ich dahin kam, wohin nicht zu kommen mein Wille hätte sein sollen. ... Ich war noch an die Erde gebunden und weigerte mich, für dich zu kämpfen, und fürchtete ebensosehr, von allen Lasten entlastet zu werden, als ich hätte fürchten sollen, damit belastet zu werden. So lag die Welt sanft auf

mir wie auf einem Träumenden, und die Gedanken, in denen sich mein Sinnen dir zuwandte, glichen dem Bemühen derer, die aus dem Schlafe sich erheben wollen, aber, von der Tiefe des Schlummers überwältigt, immer wieder zurücksinken.... Denn nichts wußte ich dir zu antworten auf deinen Ruf: ‚Stehe auf, der du schläfst, und erhebe dich von den Toten, und Christus wird dein Licht sein‘... als die säumigen, träumigen Worte: ‚Gleich, gleich! laß mich nur noch ein wenig.‘ Doch das ‚Gleich, gleich!‘ nahm kein Ende, und das ‚Nur noch ein wenig‘ zog sich in die Länge. Vergebens hatte ich dem inneren Menschen nach meine Freude an deinem Gesetze, da ein anderes Gesetz in meinen Gliedern dem Gesetze meines Geistes widersprach und mich gefangen hielt unter dem Gesetze der Sünde, das in meinen Gliedern war. Denn das Gesetz der Sünde ist die Macht der Gewohnheit, welche den Geist selbst wider seinen Willen fortreißt und gefesselt hält, und zwar verdientermaßen, weil er sich freiwillig in sie stürzt. Wer also sollte mich Armen vom Körper dieses Todes befreien, wenn nicht deine Gnade durch Jesum Christum, unsern Herrn? Erzählen will ich nun, wie du mich aus den Fesseln der Begier nach der Umarmung des Weibes, die mich so fest umschlungen hatte, und aus der Knechtschaft weltlicher Geschäfte befreit hast, und ich will deinen Namen dafür preisen, Herr, mein Helfer und Erlöser.“ So der hl. Augustinus in seinen Bekenntnissen (VIII, 5 f.).

Diese beiden Zeugnisse genügen, um zu beweisen, daß der Wollüstige mit seiner Sünde für gewöhnlich keine förmliche Empörung gegen Gott beabsichtigt, wenn es dafür überhaupt eines Beweises bedarf. Die meisten würden auf die Frage, ob sie diese Sünde eigens zu dem Zwecke begangen haben, um dadurch Gott ihren Haß zu beweisen, sehr verwundert sein und antworten, das sei ihnen auch von weitem nicht eingefallen.

Nun wohl, nach der Lehre der Kirche ist diese Sünde, so oft sie mit Überlegung begangen wird, eine Todsünde.

Schon der Apostel Paulus hatte Veranlassung, sich über diesen Gegenstand mit klaren und entschiedenen Worten auszusprechen. Da die Ansichten der Griechen in Hinsicht des Geschlechtsverkehrs sehr locker waren, so lag für die Christen die Gefahr nahe, daß sie von den leichtfertigen Grundsätzen ihrer heidnischen Landsleute angesteckt wurden.

Um dem vorzubeugen, macht der Apostel die Korinther darauf aufmerksam, daß die Unzuchtssünde bei Christen wegen des innigen Verhältnisses des Leibes der Getauften zu Christus und dem Heiligen Geiste eine besonders abscheuliche Sünde sei.

„Wisset ihr nicht, daß eure Leiber Glieder Christi sind? Werde ich nun die Glieder Christi abreißen und daraus Glieder einer Buhlerin machen? Ferne sei es!“ (1 Kor. 6, 15.) Ein schreckliches Wort, sagt

der hl. Chrysostomus und andere Schrifterklärer, daß wer Buhlerei treibt, Glieder vom Leibe Christi reißt. Da nämlich durch die Taufe der Mensch auch dem Leibe nach jenem mystischen Körper eingefügt wird, dessen Haupt Christus ist, und ebendeshalb auch Anteil an der leiblichen Auferstehung Christi haben wird (V. 14), so begeht nach dem Apostel der Buhler deshalb eine so schmähliche Unbill gegen Christus, weil er ein Glied aus Christi Leibe herausreißt, um es zum Gliede der Buhlerin zu machen, daß es nun mit ihr eins sei, wie es vorhin mit Christus eins war. Daher der Ausruf der Entrüstung: „Das sei ferne!" So redet man gewiß nicht von einer läßlichen Sünde.

Aber die Mahnung wird noch verschärft: „Fliehet die Unzucht! Jede Sünde, die der Mensch begeht, ist außerhalb des Leibes; wer aber Unzucht begeht, sündigt wider den eigenen Leib. Oder wisset ihr nicht, daß eure Glieder ein Tempel des Heiligen Geistes sind, der in euch ist, den ihr von Gott habt, und daß ihr nicht euer eigen seid? Denn ihr seid um einen hohen Preis erkauft. Verherrlicht Gott in eurem Leibe" (1 Kor. 6, 18 ff.).

Der Heilige Geist hat den Leib der Getauften zu seinem Heiligtum umgestaltet und Wohnung in demselben genommen. Die Unzucht aber ist eine Schändung dieses um den Preis des Blutes Christi erkauften Tempels, und zwar mehr als jede andere Sünde; denn bei andern Sünden vergreift sich der Mensch an einem außer ihm liegenden Gute, um es als Mittel oder Gegenstand der Sünde zu mißbrauchen, bei der Unzucht aber ist der Tempel des Heiligen Geistes selbst Gegenstand und Mittel der Sünde. Es mögen deshalb andere Sünden wohl insofern schwerer sein, als der Mensch sich an höheren Gütern vergreift; aber die Unzuchtssünde hat dadurch eine ihr eigentümliche Häßlichkeit, daß der Sünder den eigenen Leib, diese mit dem Blute Christi gereinigte und mit der gnadenvollen Gegenwart Gottes beehrte Wohnstätte des Heiligen Geistes, zu einer Stätte sittlichen Unrates herabwürdigt. „Täuschet euch nicht, die Buhler ... werden das Reich Gottes nicht besitzen" (1 Kor. 6, 9 f.).

Es scheint, daß es trotz dieser unmißverständlichen Lehre des Apostels unter den Griechen immer wieder einige gab, denen die Schwere der Unzuchtssünde nicht einleuchten wollte; denn noch im 13. Jahrhundert (1254) mußte Innocenz IV. in einer Definitio einen auf diesen Gegenstand bezüglichen Zweifel unierter Griechen beantworten. Er sagt (Sub catholicae fidei professione § 14): „Was aber die Buhlerei anbelangt, die ein

Unverehelichter mit einer Unverehelichten begeht, so darf durchaus nicht in Zweifel gezogen werden, daß sie eine Todsünde ist, da der Apostel die Buhler so gut wie die Ehebrecher vom Reiche Gottes ausgeschlossen erklärt." [1]

Auch im Abendlande tauchten von Zeit zu Zeit Versuche auf, die Unzuchtssünden zu beschönigen. So mußte im Jahre 1312 das Konzil von Vienne unter andern Irrlehren der Begharden auch die verurteilen, daß die Buhlerei keine schwere Sünde sei, zumal wenn der Mensch nur der Versuchung nachgebe, da ja die Natur zu diesem Akte neige [2].

Innocenz XI. verwarf den Satz, die Buhlerei sei nur durch ein positives Gebot untersagt, nicht aber gegen das Naturgesetz [3].

Alexander VII. erklärte, diese Sünde müsse ausdrücklich als solche gebeichtet werden, und es genüge nicht, sich im allgemeinen anzuklagen, man habe sich schwer gegen die Keuschheit versündigt [4].

Nehmen wir dazu die übereinstimmende Lehre der Väter, Theologen, Prediger, Katecheten, so kann kein Zweifel darüber bestehen, daß nach katholischer Lehre der freiwillig geübte außereheliche Geschlechtsverkehr immer und unter allen Umständen eine Todsünde ist.

Nun aber wird diese Todsünde in den meisten Fällen nicht mit der ausdrücklichen und direkten Absicht des Gotteshasses oder der Empörung gegen Gott und sein Gesetz begangen. Also ist die Behauptung, ausdrücklicher Gotteshaß oder direkte Empörung gegen Gott gehöre zum Wesen der Todsünde, der katholischen Lehre zuwider und darum falsch; denn eine allgemeine Theorie, die auch nur in einem einzigen Falle versagt, kann nicht richtig sein.

IV. Todsünde und läßliche Sünde nach der Lehre und Praxis der Kirche.

Todsünde heißt eine Sünde, weil sie der Seele den Tod bringt. Das übernatürliche Lebensprinzip der Seele ist die heiligmachende Gnade. Alle jene Sünden also und nur jene Sünden, welche die heiligmachende Gnade zerstören, heißen Todsünden [5]. Zum Wesen der Todsünde gehört darum der Gegensatz zur heiligmachenden Gnade. Ja der Zustand der

[1] Bullarium Rom. Edit. Taur. III, 582.

[2] *Denzinger* l. c. n. 405. [3] Ibid. n. 1065. [4] Ibid. n. 996.

[5] „Peccatum est mors animae." „Sanctum baptisma (ut causa instrumentalis gratiae) vitae spiritualis ianua est." „Quovis peccato mortali acceptam iustificationis gratiam amitti" (*Denzinger* l. c. n. 591. 671. 691).

Beraubung der heiligmachenden Gnade ist mit dem Zustande der Todsünde eins und dasselbe. Daß dagegen dieser Zustand des Seelentodes im Jenseits verewigt werde, ist nur eine bedingungsweise Folge der Todsünde, nicht aber etwas zu ihrem Wesen Gehöriges. Das Tridentinum lehrt, daß auch die Gerechtfertigten Todsünden begehen können, und umgekehrt, daß jemand, der die Gnade der Rechtfertigung durch eine Todsünde verloren hat, von neuem gerechtfertigt werden kann[1]. Somit müssen wir den Begriff der Verewigung beiseite lassen, wenn es sich um die Bestimmung des Wesens der Todsünde handelt. Die aus der Wirkung hergenommene Begriffsbestimmung der Todsünde lautet ganz einfach: Todsünde ist jene Sünde, welche die heiligmachende Gnade aus der Seele ausschließt.

Im Gegensatze hierzu sind läßliche Sünden jene, die mit der heiligmachenden Gnade nicht unvereinbar sind. Auch das hat das Konzil von Trient definiert: „Obschon auch die heiligsten und gerechtesten Menschen in diesem sterblichen Leben zuweilen in leichte und tägliche Sünden fallen, die auch läßliche Sünden genannt werden, so hören sie doch darum nicht auf gerecht zu sein.“[2]

Diese Sünden heißen läßliche Sünden, nicht weil sie nachgelassen werden können, denn das können auch die Todsünden, sondern weil sie ganz sicher nachgelassen werden, falls keine Todsünde hinzutritt. Sie verdienen keine ewige Strafe und werden deshalb entweder in diesem oder im andern Leben verziehen. Sie zerstören das übernatürliche Lebensprinzip nicht, deshalb machen sie nicht des ewigen Todes schuldig. Sie heben die Freundschaft mit Gott nicht auf, deshalb bleiben auch das Anrecht auf die ewige Seligkeit und alle Titel, die auf der Gottesfreundschaft gründen, ungeschmälert.

Die Todsünde dagegen zerstört die Gnade, die Freundschaft Gottes und das Anrecht auf den Himmel und macht der ewigen Strafe schuldig. Weil sie also ihrer Natur nach in sittlicher Beziehung todbringend ist, darum heißt sie Todsünde.

Die Heilige Schrift kennt nun eine Sünde, die in ganz besonderer Weise „Sünde zum Tode“ genannt wird (1 Joh. 5, 16). Es ist die Sünde wider den Heiligen Geist, die weder in diesem noch im andern Leben nachgelassen wird (Matth. 12, 31 f.). Wir haben keine

[1] *Denzinger* l. c. n. 688. 690. 715. [2] Ibid. n. 986.

authentische Erklärung dieser Schriftworte; aber die gewöhnlichste und nächstliegende Auffassung der Theologen ist die, daß es sich um die hartnäckige und verstockte Widersetzlichkeit gegen die göttliche Wahrheit und Gnade handelt.

Ist es einzig diese Sünde, welche die Kirche meint, wenn sie von Todsünden redet? Nein! Das ergiebt sich aus folgenden Erwägungen:

Erstens. Die Kirche führt eine ganze Reihe von Sünden auf, die sie als Todsünden erklärt. Das *Konzil von Trient* lehrt: „Es ist festzuhalten, daß nicht nur durch den Unglauben, durch welchen der Glaube selbst verloren geht, sondern auch durch jede andere Todsünde zwar nicht der Glaube, wohl aber die empfangene Gnade der Rechtfertigung verloren werde gemäß der Lehre des göttlichen Gesetzes (1 Kor. 6, 9. 10), welches vom Reiche Gottes nicht nur die Ungläubigen ausschließt, sondern auch die Gläubigen, wenn sie Buhler sind, Ehebrecher, Weichlinge, Mannbuhler, Diebe, Habsüchtige, Trunkenbolde, Lästerer, Räuber, und alle übrigen, die Todsünden begehen.“ [1] Ebenso zählen die Päpste Alexander VII., Innocenz XI. und andere eine ganze Reihe von Begehungs- und Unterlassungssünden auf, die Todsünden seien [2].

Wäre das kirchliche Lehramt der Meinung gewesen, nur die förmliche Auflehnung gegen Gott sei Todsünde, wozu dann diese Aufzählung einzelner Sünden, die im Gegensatze zu andern Todsünden seien? Wenn man etwas aus Haß oder Verachtung oder Trotz gegen Gott thut, so ist das immer eine schwere Sünde, mag der Gegenstand nun groß oder klein, wichtig oder geringfügig sein. Soll in jenen Aussprüchen etwa gar gelehrt werden, nur wenn man die aufgezählten bedeutenden Dinge aus Gottesshaß thue, sei das eine Todsünde; wenn man aber in einer kleineren Sache Gott seinen Haß beweisen wolle, so sei das eine läßliche Sünde? Das kann doch keinem vernünftigen Menschen beifallen.

Überdies wußten Päpste und Konzilien sehr wohl, daß nach der übereinstimmenden Lehre aller Theologen gewisse Sünden ihres Gegenstandes wegen Todsünden seien. Wenn sie nun selbst bestimmte Arten von Sünden als Todsünden erklärten, so wußten sie auch, wie ihre Erklärung von den Theologen aufgefaßt und verstanden wurde. Hätten sie diese Auffassung für unrichtig gehalten, so durften sie darüber nicht

[1] Conc. Trid. sess. 6, c. 15. [2] *Denzinger* l. c. n. 972 sqq. 1018 sqq.

schweigen und noch weniger durch ihre Art zu reden, die Theologen in ihrem Irrtum bestärken. Doch nein! Die Kirche dachte wie die Theologen, darum redete sie wie die Theologen. Ein Jahrhunderte hindurch dauerndes gegenseitiges Mißverständnis ist vollständig ausgeschlossen.

Überdies hat Alexander VII. den Satz verurteilt: „Wer das kirchliche Fasten bricht, zu dem er verpflichtet ist, begeht keine Todsünde, außer wenn er es aus Verachtung oder Ungehorsam thut, d. h. weil er sich dem Gebot nicht unterwerfen will." [1] Hier wird also ausdrücklich erklärt, daß absichtliche Verachtung oder Widersetzlichkeit gegen das Gesetz keineswegs notwendig zu einer Todsünde gehöre. Man sage nicht etwa, es sei die Rede von einem Kirchengesetze, nicht aber von einem göttlichen Gesetze; denn beide sind in diesem Falle unzertrennlich miteinander verbunden. Niemand kann sich durch die Übertretung eines Kirchengesetzes förmlich gegen Gott auflehnen, ohne sich zuerst förmlich gegen das Kirchengesetz aufzulehnen. Ist also die förmliche Auflehnung gegen das Kirchengesetz in diesem Falle zur Todsünde nicht notwendig, dann ist es auch die förmliche Auflehnung gegen Gott nicht.

Noch mit einem andern Dogma steht die neue Meinung nicht im Einklang. Die Kirche lehrt, ohne den göttlichen Gnadenbeistand könne kein Mensch sich längere Zeit vor Todsünden bewahren. So z. B. das zweite Konzil von Mileve und das Konzil von Trient[2]. Nun ist es aber weder irgend einem Kirchenvater noch irgend einem der früheren Theologen in den Sinn gekommen, diese Lehre so zu verstehen oder zu erklären: Jeder Mensch komme ohne die Gnade Gottes nach einiger Zeit dahin, daß er einen Akt des förmlichen Gotteshasses und der förmlichen Auflehnung gegen Gott setze, indem er nicht etwa nur dem Antrieb einer Leidenschaft unterliege, sondern mit reiner Willkür sich gegen Gott und sein Gesetz empöre.

Vielmehr lautet die herkömmliche Deutung immer, in dem gefallenen Zustand sei der Mensch wegen der in ihm herrschenden Leidenschaft so schwach, daß er derselben ohne die heilende Gnade Gottes (die gratia medicinalis) ganz sicher unterliege. Der hl. Augustinus, der jene Kanones von Mileve (oder Karthago) verfaßt hat, weist zur Begründung stets auf die Schwäche der menschlichen Natur hin (quam sic apparet esse vitiatam, ut hoc maioris sit vitii non videre. . . . Vulnerata,

[1] *Denzinger* l. c. n. 994. [2] Ibid. n. 67 sqq. 689.

sauciata, vexata, perdita est; vera confessione, non falsa defensione opus habet). Papst Cölestin I. lehrt, „niemand sei im stande, die Begierden des Fleisches zu überwinden, wenn er nicht durch die tägliche Gnadenhilfe Gottes Beständigkeit im guten Wandel erlange.“ [1] So berufen sich alle Väter und Theologen, welche diesen Gegenstand behandeln, auf die Übermacht der bösen Begierde im Menschen. Weit entfernt, dieselbe als Entschuldigungsgrund gelten zu lassen, weshalb die Menschen, die ihren Lockungen folgen, keine Todsünden begehen, sehen sie in ihr gerade die tiefste Wurzel der Unfähigkeit, die Sünde aus eigener Kraft zu meiden.

Zweitens. Mit der Behauptung, zum Wesen der Todsünde gehöre ausdrücklicher Gotteshaß und direkte Empörung, ist aber auch die Theorie und Praxis der Kirche in betreff des Bußsakramentes unvereinbar. Das Konzil von Trient sagt: „Die Büßer müssen alle Todsünden, deren sie sich nach sorgfältiger Erforschung bewußt sind, in der Beicht bekennen, wenn sie auch ganz verborgen und nur gegen die beiden letzten der zehn Gebote begangen worden sind [d. h. die bloßen Gedanken- und Begierdensünden]; diese verwunden ja zuweilen die Seele schwerer und sind gefährlicher als diejenigen, welche offen begangen werden. [Alle Todsünden;] denn die läßlichen Sünden, durch die wir von der Gnade Gottes nicht ausgeschlossen werden, können zwar recht und nützlich und ohne Vermessenheit in der Beicht bekannt werden, wie es die Gewohnheit frommer Menschen zeigt, sie können aber auch ohne Schuld verschwiegen und durch mannigfache andere Mittel gesühnt werden.“ [2]

In dem entsprechenden Kanon heißt es: „Wenn jemand sagt, im Sakrament der Buße sei es zur Nachlassung der Sünden nicht durch göttliche Rechtsordnung notwendig, die Todsünden, deren man nach gebührendem und sorgfältigem Nachdenken sich erinnert, alle und im einzelnen zu beichten, auch die verborgenen und die, welche gegen die beiden letzten Gebote sind, sowie die Umstände, welche die Art der Sünde ändern, sondern [wenn er sagt] eine solche Beicht sei bloß nützlich zur Belehrung und zum Trost des Büßers und habe ehedem nur zum Zweck der Auferlegung der kanonischen Buße stattgefunden; oder wenn er sagt, diejenigen, welche alle Sünden zu beichten suchen, wollten der göttlichen Barmherzigkeit nichts

[1] Die genaueren Nachweise bei Chr. Pesch, Praelectiones dogmaticae tom. V, n. 147 sqq.

[2] Conc. Trid. sess. 14, c. 5.

zum Verzeihen überlassen; oder endlich, es sei nicht erlaubt, läßliche Sünden zu beichten, so sei er im Banne." [1]

Also, läßliche Sünden brauchen gar nicht gebeichtet zu werden, alle Todsünden aber müssen nach Art und Zahl angeklagt werden, nicht bloß wegen der geistlichen Leitung des Büßers, sondern weil die Natur des Bußsakramentes als eines Gerichtes es so fordert. Warum nach Art und Zahl, wenn es im Grunde nur eine Todsünde giebt? Denn wenn dieselbe auch auf verschiedene Weise begangen werden kann, so begründet das doch nur einen rein materiellen Unterschied; das, was die Sünde zur Todsünde macht, der ausdrückliche Gotteshaß, die geradezu beabsichtigte Empörung, ist dann überall dasselbe, höchstens dem Grade nach verschieden, die Gradunterschiede, welche die Art der Sünde nicht ändern, brauchen aber nicht gebeichtet zu werden. Überdies ist von den Päpsten bei gegebenen Gelegenheiten wiederholt erklärt worden, es genüge in Bezug auf gewisse Sünden nicht, nur die höhere Art anzugeben, sondern es müssen die einzelnen Unterarten genau bezeichnet werden; es sei z. B. nicht genug, sich schwerer Unzuchtssünden anzuklagen, sondern es sei genau anzugeben, welcher Art Unzucht man sich schuldig gemacht habe [2].

Ferner hat die Kirche eine ganze Reihe schwerer Sünden mit Kirchenstrafen belegt und ihre Lossprechung dem Papste oder andern geistlichen Obern vorbehalten. Wenn die Ansicht, die wir bekämpfen, richtig wäre, hätte nur die eine Sünde des Gotteshasses und der offenen Rebellion gegen das göttliche Gesetz so behandelt werden müssen. Nun gehört aber gerade diese Sünde als solche nicht zu den zensurierten und vorbehaltenen.

Wo ist endlich unter all den Theologen der Vorzeit ein einziger, der bei dem Unterricht über das Bußsakrament die Gläubigen angeleitet hat, bei der Erforschung, ob sie eine Todsünde begangen haben, sich einfach zu fragen: Wollte ich Gott meinen Haß und meine Widersetzlichkeit beweisen oder nicht? wenn nein, dann habe ich keine Todsünde gethan; wenn ja, dann habe ich eine Todsünde begangen. Kennt man einen solchen Theologen, dann nenne man ihn; glaubt man, es habe einen gegeben, so mache man ihn ausfindig. Indes die Mühe des Suchens wird umsonst sein.

[1] Conc. Trid. sess. 14, can. 7.

[2] *Denzinger* l. c. n. 995 sq.

Alle Theologen haben mit Rücksicht auf die Notwendigkeit der Beicht drei Klassen von Sünden unterschieden: solche, die sicher Todsünden seien; andere, die sicher läßliche Sünden seien; endlich solche, von denen es zweifelhaft sei, ob sie zu den Todsünden oder zu den läßlichen Sünden gehörten; die Sünden der ersten Klasse müßten gebeichtet werden, die Sünden der zweiten Klasse brauchten nicht gebeichtet zu werden, bei den Sünden der dritten Klasse hänge es davon ab, welches Urteil sich der Betreffende vor seiner Handlung gebildet habe. Freilich kann durch das subjektive Urteil auch etwas an sich Todsündliches zu einer läßlichen Sünde und eine läßliche Sünde zu einer Todsünde werden. Aber dann liegt ein falsches Urteil vor über eine Sache, die sich objektiv sicher anders verhält. Im dritten Falle dagegen ist die Sache rücksichtlich ihrer Erkennbarkeit zweifelhaft und kann nur durch das subjektive Ermessen nach der einen oder andern Seite hin bestimmt werden. Doch das nur nebenbei.

Um was es sich hier handelt, ist dies: Die Theologen stellten Listen oder Klassen von Sünden auf und sagten: Das sind Todsünden, die gebeichtet werden müssen; das hingegen sind läßliche Sünden, die nicht gebeichtet zu werden brauchen. So geschah es ehemals, so geschieht es noch heute. Die Kirche wußte und weiß das. Sie hat niemals ihre Stimme dagegen erhoben. Sie hat sogar mehrere theologische Werke, welche diese Lehre und Praxis vertreten, in besonderer Weise gelobt und empfohlen, wie z. B. die Werke des hl. Thomas von Aquin, des hl. Bonaventura und des hl. Alfons Liguori. Was folgt daraus? Ist die neue Lehre richtig, so ist die ganze bisherige Bußpraxis der Kirche verkehrt. Nun aber ist diese Bußpraxis nicht verkehrt, also ist die neue Lehre falsch.

Es ist kaum verständlich, wie ein Katholik eine Anschauung aufstellen oder annehmen kann, die folgerichtig durchgeführt eine vollständige Revolution in der bisherigen Lehre und Praxis der Kirche herbeiführen müßte, und die einen vollständigen Bruch mit der ganzen katholischen Vergangenheit bedeuten würde. Wo bliebe da die Ermahnung des Apostels, das Hinterlegte zu bewahren und sich vor Neuerungen zu hüten (1 Tim. 6, 20)?

V. Todsünde und läßliche Sünde nach ihrem inneren Wesen.

Der hl. Jakobus (1, 14 f.) schreibt: „Jeder wird versucht, indem er von der eigenen Begierlichkeit gezogen und gelockt wird. Wenn dann

die Begierlichkeit empfängt, gebiert sie Sünde; wenn die Sünde aber vollendet ist, erzeugt sie Tod."

Hier wird also die Todsünde als die Frucht einer Vermählung zwischen Willen und Begierlichkeit geschildert. Die Begierlichkeit reizt zum Bösen; das ist noch keine Sünde, sondern Versuchung. Wenn aber der Wille der Begierlichkeit frei zustimmt und eine Art geistige Ehe mit ihr eingeht, so wird als Frucht dieser Verbindung des freien Willens mit der unwillkürlichen Lust die Sünde geboren. Doch wird sie erst zur Sünde, die „den Tod erzeugt", wenn der Wille nicht unentschlossen hin- und herschwankt, sondern durch volle Zustimmung die Sünde „vollendet".

Da nun die Seele des Menschen durch Natur und Bestimmung Gott angehört, und da die Seele des Gerechtfertigten zudem durch ein übernatürliches Band mit Gott vereinigt ist, so kann die Todsünde als ein geistiger Ehebruch bezeichnet werden. „Siehe, die sich von dir entfernen, gehen zu Grunde; du vertilgest alle, die dir untreu buhlen. Mir aber ist es gut, meinem Gott anzuhängen" (Ps. 72, 27 f.). Wie der, welcher Gott anhängt, gleichsam ein Geist mit ihm wird (1 Kor. 6, 17), so werden die Sünder „abscheulich wie das, was sie lieben" (Os. 9, 10). Darum ruft der Apostel ihnen zu: „Ihr Ehebrecher, wißt ihr nicht, daß die Freundschaft dieser Welt Feindin Gottes ist? Wer also Freund dieser Welt sein will, stellt sich als Feind Gottes dar" (Jak. 4, 4).

In jeder Todsünde liegt wirklich ein Abfall von Gott, dem höchsten Herrn und letzten Ziele. Der hl. Paulus nennt das: „den Bauch", d. h. die niedrige Natur, zum Gotte machen (Phil. 3, 19), weil ihre Gelüste anstatt des göttlichen Gesetzes die Richtschnur des Handelns werden.

In der Abwendung von Gott als dem höchsten Herrn und letzten Ziele besteht darum gemäß der Lehre der Theologen das eigentliche Wesen der schweren Sünde als solcher. Der hl. Thomas von Aquin wiederholt es an vielen Stellen, das, wodurch die Todsünde rücksichtlich des Gegenstandes eigentlich schwere Sünde sei und sich wesentlich von der läßlichen Sünde unterscheide, sei die Abwendung vom letzten Ziele. „Eine Sünde kann auf doppelte Weise zu stande kommen: entweder so, daß die Richtung des Geistes von der Hinordnung auf Gott, der das höchste Ziel alles Guten ist, gänzlich abgelenkt wird, und das ist eine Todsünde; oder aber so, daß die Hinordnung des menschlichen Geistes auf das letzte Ziel gewahrt bleibt, aber ein Hindernis geschaffen wird, wodurch das unge-

hinderte Streben zum Ziel eine Hemmung erleidet, und das nennt man läßliche Sünde."[1] Wie das Verhältnis zum letzten Ziel die Sittlichkeit überhaupt bestimmt, so ist es auch das Ausschlaggebende in Bezug auf den Wesensunterschied zwischen Todsünde und läßlicher Sünde.

Man kann also mit Recht sagen, jede Todsünde sei ein Abfall von Gott und darum auch eine Auflehnung gegen Gott.

Diese Lehre läßt sich aber in einem dreifachen Sinne verstehen: Erstens kann man sagen: Welche Todsünde auch immer ein Mensch begeht, dadurch daß er sie begeht, hat er den ausdrücklichen und direkten Willen, sich von Gott abzuwenden und sich gegen sein Gesetz aufzulehnen. Zweitens kann man sagen: Was immer der Mensch thut, ist so lange keine Todsünde, als er nicht die Abwendung von Gott und die Auflehnung gegen sein Gesetz direkt und ausdrücklich beabsichtigt. Drittens kann man sagen: So oft der Mensch ein Gebot Gottes in einer wichtigen Sache freiwillig übertritt, will er damit zwar nicht notwendig einen ausdrücklichen und direkten Akt des Abfalles und der Auflehnung gegen Gott setzen, thatsächlich ist aber in seiner Handlung ein solcher Abfall und eine solche Auflehnung immer eingeschlossen.

Die erste Annahme ist nicht gegen den Glauben, widerstreitet aber den Thatsachen. Die zweite Annahme ist mit der katholischen Lehre unvereinbar. Beides dürfte in dem bisher Gesagten hinlänglich gezeigt worden sein. Also erübrigt nur die dritte Erklärung.

Genügt aber diese Erklärung, um den wesentlichen Unterschied zwischen Todsünde und läßlicher Sünde zu begründen? Daran scheint kein begründeter Zweifel möglich.

Vor der Todsünde muß der Mensch wissen: Was ich zu thun im Begriffe bin, ist von Gott unter Androhung der ewigen Verdammnis verboten. „Sie kennen die Rechtssatzung Gottes, daß diejenigen, die solches thun, des Todes würdig sind" (Röm. 1, 32). Wir brauchen hier nicht zu untersuchen, ob und wie die Heiden zu dieser Erkenntnis kommen. Die Christen wissen aus der Lehre der Kirche, daß gewisse Handlungen schwere, der ewigen Verdammung würdige Sünden sind. Daran werden sie in der Stunde der Versuchung durch ihr Gewissen gemahnt.

---

[1] *S. Thomas*, Contra gentiles l. 3, c. 143. Vgl. Summa theol. 1, 2, q. 72, a. 5; 2, 2, q. 20, a. 3.

Der Sünder hat nun für gewöhnlich kein Gefallen an diesen Umständen und Folgen seiner Handlung; da er aber weiß, daß sie von derselben untrennbar sind, so wählt er doch thatsächlich das eine mit dem andern. Es findet eine Verbindung von absolut Gewolltem und bezw. Mißfälligem statt wie so oft im Leben. Wer, um seine rasenden Zahnschmerzen los zu werden, sich einen Zahn ausziehen läßt, hat keine Freude an den Schmerzen des Zahnausziehens und dem Verlust des Zahnes; er nimmt das aber mit in den Kauf, weil er sonst nicht zu seinem Ziele kommen kann. Ähnlich der Sünder. Daß er den Himmel verliert und die Hölle verdient, ist an sich für ihn kein Gegenstand des Verlangens. Er will seine Begierde befriedigen; er weiß, der Verlust Gottes und die Höllenstrafen sind damit unzertrennlich verbunden; trotzdem wählt er die Befriedigung der Begierde, also auch das, was von dieser Befriedigung nicht zu trennen ist. Die Lust seiner That ist ihm ein Gut groß genug, um dafür Gott zu opfern und das Verdammungsurteil auf sich zu nehmen. Darum liegt in jeder Todsünde eine Verachtung Gottes als des höchsten Zielgutes und Gesetzgebers.

Das gleiche gilt sogar, wenn der Mensch im Zweifel handelt, ob das, was er thut, eine schwere Sünde ist oder nicht; denn seine Willensstimmung läßt sich dann in die Worte fassen: Vielleicht ist das, was ich thue, eine schwere Sünde, ich setze mich also der Gefahr aus, Gott schwer zu beleidigen; mag sein, ich thue es dennoch, komme, was kommt.

Ganz anders gestimmt ist der Gerechtfertigte, der eine läßliche Sünde begeht. Wir können hier von jenen Sünden absehen, die wegen der subjektiven Unvollkommenheit der Handlung läßlich sind, von den Übereilungsfehlern, von der mangelhaften Treue in Erfüllung der täglichen Pflichten, von dem zu wenig entschiedenen Widerstande gegen die Versuchungen u. dgl. Wir wollen ja den Unterschied zwischen Todsünde und läßlicher Sünde aus ihrem Gegenstande kennen lernen.

Nehmen wir also einen Menschen, der mit Wissen und Willen etwas thut, wovon er weiß, daß es eine läßliche Sünde ist. Es möge sich etwa um eine ganz unschädliche Übertreibung oder Aufschneiderei bei einer Erzählung handeln, die aber nicht etwa so unter dem Reden entschlüpft, sondern mit voller Absichtlichkeit begangen wird.

Der Betreffende ist sich bewußt, daß er etwas thut, was Gott nicht billigt, aber er weiß auch, daß Gott diese unwahrhaftigen Worte nicht

unter Androhung des Verlustes seiner Freundschaft und der ewigen Strafe verbietet. Wenn das der Fall wäre, würde er nie und nimmer die Worte reden. Er begeht etwas Gott Mißfälliges, um eine kleine Lust zu befriedigen, und weiß, daß er dafür nachher eine zeitliche Strafe dulden oder gebührende Genugthuung leisten muß. Die Richtung des Willens auf Gott als das letzte Ziel wird also gewahrt, der Mensch ist und bleibt entschlossen, Gott zu gehorchen, sobald dieser ein schwer verpflichtendes Gebot auferlegt. Das sittliche Verhältnis des Menschen zu Gott bleibt im wesentlichen das richtige, er will Gott angehören, er will ihm dienen, jedenfalls und unter allen Umständen insoweit, als es zur Bewahrung der göttlichen Freundschaft notwendig ist, er ist bereit, aller Lust zu entsagen, die mit dem letzten Ziele unvereinbar ist, und alle Opfer zu bringen, die zu seiner Erreichung erfordert werden, er will um keinen Preis das übernatürliche Lebensprinzip in sich zerstören[1]. Das Ungeordnete der läßlichen Sünde liegt darin, daß der Mensch etwas thut, was zwar keine Abwendung vom letzten Ziele ist, wohl aber eine Verzögerung oder eine minder vollkommene Erreichung desselben einschließt. Durch jede mit Absicht gesetzte Handlung sollte der Mensch inniger mit Gott seinem letzten Ziele verbunden werden. Geschieht das nicht, hält der Mensch sich mit irdischen Tändeleien auf, so ist das ein sittlicher Mangel, der erst wieder gehoben werden muß, ehe die Erreichung des letzten Zieles möglich ist. In einem gewissen Sinne ist damit sogar ein ewiger Verlust verbunden; denn der Akt, der die Verbindung mit dem Ziel hätte vollkommener machen sollen, ist zu diesem Zweck für ewig verloren.

Da nun die Vereinigung mit dem letzten Ziel als Zustand der göttlichen Liebe, das Streben nach diesem Ziele als Liebeseifer bezeichnet werden kann, so lehren die Theologen: Durch die läßliche Sünde wird die Gottesliebe zwar nicht zerstört, wohl aber der Liebeseifer vermindert[2].

Es ist also in einem gewissen Sinne auch richtig zu sagen, die wichtige Sache bei der Todsünde als solcher (nicht insofern die einzelnen Todsünden sich von einander unterscheiden) sei Gott als das höchste Zielgut. Diesem höchsten Gut entsagt der Mensch bei jeder Todsünde direkt

[1] Es ist wohl kaum nötig, zu bemerken, daß der Mensch diese Erwägungen nicht ausdrücklich anzustellen braucht, es genügt, wenn sie mehr oder weniger deutlich seinem Bewußtsein vorschweben.

[2] *S. Thomas*, De malo q. 7, a. 2 ad 17.

oder indirekt, ausdrücklich oder einschließlich, und zieht ihm ein geschaffenes Gut vor. Bei der läßlichen Sünde dagegen findet eine solche Wahl zwischen dem höchsten Zielgut und einem geschaffenen Gut gar nicht statt; der Mensch hält an seinem letzten Ziele fest, vergnügt sich aber nebenbei noch an diesem oder jenem geschaffenen Gute in einer Weise, welche die Erreichung des ewigen Zieles nicht ausschließt, aber verzögert.

Man könnte nur noch fragen, wie es nach dieser Auseinandersetzung möglich sei, daß ein im Zustande der schweren Sünde Befindlicher eine läßliche Sünde begehe, da ja hier von dem wesentlichen Festhalten am letzten Ziele gar nicht die Rede sein kann.

Darauf ist zu antworten: Nicht jede Handlung, die der Sünder vor seiner Bekehrung setzt, geht aus jener Bosheit des Willens hervor, die bei der Todsünde thätig war. Sonst wären all seine Werke wiederum Todsünden, was gegen die Lehre der Kirche ist[1]. Wie der Sünder mit Hilfe der Gnade übernatürlich gute Akte setzen kann (die jedoch ohne Verdienst für den Himmel sind), so kann er auch Akte setzen, die wegen ihrer subjektiven Unvollkommenheit oder der Geringfügigkeit des Gegenstandes läßliche Sünden sind. Auch er kann in einer Stimmung handeln, daß er durch die Sünde keineswegs eine neue Todesschuld auf sich laden, sondern nur etwas thun will, wovon er weiß, daß es an sich bloß zeitliche Strafen nach sich zieht.

Was darum beim Gerechtfertigten nur eine läßliche Schuld ist, das ist es auch beim Sünder. Trotzdem besteht ein großer Unterschied. Weil der Gerechte die heiligmachende Gnade besitzt, so hat er jenes übernatürliche Lebensprinzip in sich, aus dem früher oder später mit Notwendigkeit die Verzeihung der läßlichen Sünde erfolgen muß. Im Nichtgerechtfertigten dagegen fehlt diese innere Kraft zur Überwindung der geistigen Krankheit. Keine andere Sünde wird ihm verziehen, bevor die Todsünde getilgt und die Gnade wiederhergestellt ist. Solange also der Zustand der Todsünde dauert, ist der Mensch auch in Bezug auf die läßlichen Sünden in einem ganz andern Zustande als der Gerechte. Wird aber die heiligmachende Gnade wieder erworben und die rechte Hinordnung zum letzten Ziele wieder hergestellt, so verhalten sich die im Zustande der Todsünde begangenen läßlichen Sünden genau so wie die läßlichen Sünden der Ge-

[1] *Denzinger* l. c. n. 915. 920.

rechten; wegen der auf der Gnade gegründeten Freundschaft Gottes müssen und werden sie gleich oder später verziehen werden.

Im Zustande der Todsünde ist jeder, der auch nur eine einzige schwere Sünde begangen und dieselbe noch nicht durch Buße getilgt hat. Es giebt aber Menschen, die in einem beständigen Sündentaumel dahinleben, sich um Gott und sein Gesetz nicht im mindesten kümmern und immer nur thun, wozu Lust und Laune oder äußere Umstände sie veranlassen. „Sie gehen nicht schlafen, ohne Böses gethan zu haben; und wenn sie kein Unheil gestiftet haben, ist ihnen der Schlaf geraubt; sie essen das Brot des Frevels und trinken den Wein des Unrechts" (Spr. 4, 16 f.). Wie viele Todsünden, wie viele läßliche Sünden sie thun, das wissen sie selber nicht. „Die Sünde dringt wie Wasser in ihr Inneres und wie Öl in ihre Gebeine" (Ps. 108, 18). Durch ihre eigene Wahl sind sie dahin gekommen, daß sie sich nicht mehr einfach im Zustande der Todsünde befinden, sondern daß ihr ganzes Leben zu einer fortgesetzten Sünde wird. Es ist Verblendung, vorsätzliches Verharren im Bösen, Verstocktheit, Sünde und zugleich vielfach Strafe der Sünde. Nicht an diesem Zustande darf man den wesentlichen Unterschied zwischen Todsünde und läßlicher Sünde bemessen. Vielmehr muß man von dem Mindesten ausgehen, was jede einzelne Todsünde in sich birgt, und damit das Äußerste vergleichen, was eine läßliche Sünde sein kann. Dann aber läßt sich nichts anderes feststellen als dies: Todsünde ist jede freiwillige, wenn auch nur indirekt gewollte, Abwendung von Gott als dem letzten Ziel und Ende. Läßliche Sünde ist jeder Mißbrauch der Geschöpfe, welcher, unbeschadet der Hinordnung zum letzten Ziel, die Erreichung desselben zeitweise hemmt.

VI. Bedenken und Einwendungen.

Es ist vorhin gesagt worden, wenn das Wesen der Todsünde in einer förmlichen und direkt beabsichtigten Auflehnung gegen Gott bestehe, so gebe es eigentlich nur eine Todsünde, und die einzelnen Sünden seien dann nur materiell voneinander unterschieden. Könnte man nicht das Gleiche von jener Erklärung sagen, welche das Wesen der Todsünde und ihren Gegensatz zur läßlichen Sünde in eine wenigstens indirekte und einschließliche Abwendung vom letzten Ziele setzt? Entweder ist diese Abwendung vorhanden, und die Todsünde ist da; oder sie ist nicht vorhanden, und es kann nur von einer läßlichen Sünde die Rede sein.

Indessen wird niemand verkennen, daß zwischen diesen beiden Anschauungen ein großer Unterschied obwaltet. Bei dem direkten Gotteshaß und der beabsichtigten Empörung ist der Beweggrund (das Formalobjekt) des Handelns die Behauptung der eigenen Unabhängigkeit und Selbstherrlichkeit gegen Gottes Herrschermacht und Gebot. Der Sünder will lieber den Himmel verlieren und die Hölle erdulden, als mit Darangabe seiner Ungebundenheit sich Gott unterwerfen. Das ist ein einzelnes bestimmtes Motiv; ist dies das Wesentliche an der Todsünde, dann sind die einzelnen Todsünden in demselben Sinne gleich wie alle Willensakte, welche dasselbe Formalobjekt und denselben Beweggrund (in derselben natürlichen oder übernatürlichen Ordnung[1]) haben.

Ganz anders verhält sich die Sache nach der von uns verteidigten Lehre. Der Abfall von Gott wird dieser Erklärung gemäß bei den einzelnen Todsünden gar nicht unmittelbar beabsichtigt. *Was der Sünder sucht, ist die Befriedigung seiner Begierde; der Beweggrund des Handelns ist so verschieden wie das Formalobjekt der einzelnen Begierden.* Etwas anderes erstrebt der Trunkenbold, etwas anderes der Rachsüchtige, etwas anderes der Dieb; keiner von allen erstrebt die Auflehnung gegen Gott. Nur wer etwas will, *weil* es verboten ist, begeht durch diesen Akt eine förmliche Rebellion; die meisten Sünder aber wollen etwas, *obschon* es verboten ist. Die Übertretung des göttlichen Gesetzes mit ihren Folgen ist in keiner Weise Triebfeder, sondern begleitender Umstand, der mit übernommen wird, weil sonst die Befriedigung der Begierde nicht möglich ist.

Aber kann denn ein begleitender Umstand einen Akt wesentlich bestimmen? O ja, jedenfalls insofern es sich um die sittliche Schätzung handelt. Die Sonntagsarbeit ist Sünde nicht wegen der Arbeit an sich, sondern wegen des begleitenden Umstandes des Sonntages. Umstände können den Gegenstand der Handlung sittlich ändern und so die Handlung selbst aus einer gleichgültigen zu einer sündhaften und aus einer leicht sündhaften zu einer schwer sündhaften machen. Ein schwer verpflichtendes göttliches Gesetz giebt für jeden, der es kennt, dem Gegenstande, den es vorschreibt oder verbietet, eine unzertrennliche Beziehung zu Gott als dem höchsten Herrn und letzten Ziele, ob es nun ein Naturgesetz oder ein

[1] Das kommt hier nicht in Betracht, weil es sich um die Sünden handelt, die in der thatsächlich bestehenden Ordnung begangen werden.

positives Gesetz, ein unmittelbares oder mittelbares Gottesgesetz sei. Mag der Sünder bei der Gesetzesübertretung auch etwas ganz anderes beabsichtigen, die Abwendung von Gott und seinem Gesetze kann er von seiner Handlung nicht lostrennen.

Die Todsünde als solche unterscheidet sich von der läßlichen Sünde als solcher durch die Abkehr vom letzten Ziele. Die Todsünden unter sich unterscheiden sich voneinander durch den Gegenstand, der in jedem einzelnen Falle um seiner selbst willen den Sünder zum Handeln antreibt; den einen lockt fremdes Gut, er begeht eine Sünde der Ungerechtigkeit; den andern lockt der Reiz geistiger Getränke, er begeht eine Sünde der Unmäßigkeit; den dritten lockt das Lob der Menschen, um ihnen nicht zu mißfallen, begeht er einen Akt der Feigheit.

Das Formalobjekt, durch welches die eine Todsünde sich von der andern unterscheidet, kann ihr mit einer läßlichen Sünde gemeinsam sein[1]. Ein großer Diebstahl und ein kleiner Diebstahl sind eine Ungerechtigkeit; eine arge Verleumdung und eine Scherzlüge sind eine Unwahrhaftigkeit; der Rausch bleibt eine Unmäßigkeit, ob der Mensch nun sinnlos betrunken oder sein Verstand bloß ein wenig umnebelt ist. Somit kann man nicht behaupten: Ungerechtigkeit, Unmäßigkeit, Unwahrhaftigkeit sind in jedem Falle Todsünden oder sie sind läßliche Sünden; denn sie können beides sein. Das, wodurch sowohl Todsünden wie läßliche Sünden der Gattung (species) nach untereinander verschieden sind, macht weder das Wesen der Todsünde noch der läßlichen Sünde als solcher aus.

Damit ist aber keineswegs ausgeschlossen, daß die verschiedenen Gattungen von Todsünden dem letzten Ziele sehr verschieden entgegengesetzt sind, noch auch, daß dieser Gegensatz von der Zahl der Sünden abhängt. Jede Todsünde für sich ist ein Riegel, welcher der heiligmachenden Gnade den Zutritt zur Seele und dem Sünder den Zutritt zum Himmel versperrt. Zwei Riegel sperren aber mehr als einer und drei mehr als zwei. Ein bildlicher Ausdruck (obex gratiae), gewiß! aber ein Ausdruck, der in der theologischen Sprache ganz geläufig und von der Kirche in ihren Glaubensbestimmungen angenommen worden ist[2]. Der Sinn ist übrigens klar. Jede Todsünde

[1] *S. Thomas*, Summa theol. 1, 2, q. 72, a. 6 ad 1.

[2] Z. B. *Denzinger* l. c. n. 731.

schließt einen unversöhnlichen Gegensatz zur heiligmachenden Gnade und zum letzten Ziele ein. Könnten die einzelnen Todsünden jede für sich verziehen werden, so bliebe nach Verzeihung der ersten Todsünde der Eintritt der heiligmachenden Gnade in die mit noch einer andern Todsünde behaftete Seele absolut unmöglich.

Wie aber der Riegel mehrere sein können, so ist auch der eine Riegel stärker als der andere, d. h. die eine Todsünde steht in größerem Gegensatz zum letzten Ziele als die andere, sie kann die Seele viel stärker an die Erde fesseln und die Rückkehr zu Gott viel schwerer machen als die andere. So bricht z. B. der Abfall vom Glauben viel vollständiger die Brücke zwischen der Seele und Gott ab als eine im Drange der Leidenschaft begangene Sünde wider die Keuschheit. Die eine wie die andere Todsünde ist eine Abwendung vom letzten Ziel, aber der Apostat entfernt sich sehr viel weiter von Gott als der dem Sinnenreiz unterliegende Wollüstige.

Somit lautet die kurze Antwort auf die gestellte Frage: Die Abwendung vom letzten Ziel als solche ist gleichmäßig in jeder Todsünde vorhanden und ist wesentlich das, was die Todsünde zur Todsünde macht; die Art der Abwendung aber und der Grad des Gegensatzes zum letzten Ziel bestimmt sich nach der Gattung und Zahl der Todsünden. Darum ist auch die letzte Folge der Todsünde, der Verlust der Seligkeit und die Höllenstrafe, wesentlich für alle Todsünder gleich; aber die Art und Größe der Strafen im einzelnen doch der Gattung und Zahl der Sünden entsprechend.

Der allgemeinste und in allen Fällen zutreffende Grund, weshalb gewisse Handlungen der Freundschaft Gottes und der Erreichung des letzten Zieles entgegengesetzt sind, ist der gesetzgebende Wille Gottes, der diese Handlungen unter Verlust seiner Freundschaft und der ewigen Seligkeit verbietet. Gewisse Handlungen sind nur deshalb sündhaft, weil sie durch ein positives Gesetz verboten sind; es könnte das auch anders sein, wenn Gott es anders gewollt hätte. Diese Art Gesetze sind nicht schlechthin notwendig, sie sind auch zu verschiedenen Zeiten verschieden gewesen. Für den Juden war es eine Sünde, die Beschneidung zu unterlassen; für den Christen wäre es eine Sünde, diese Handlung im Sinne des jüdischen Gesetzes an sich vornehmen zu lassen.

Allein es giebt doch auch Gutes oder Böses, das nicht so einfach von dem gesetzgeberischen Willen Gottes ab-

hängt. Daß Gott das letzte Ziel aller Dinge ist, und daß die wesentliche Hinordnung der Geschöpfe zu diesem Ziele gewahrt werden muß, will Gott, weil er nicht anders wollen kann. Wenn Gott nicht vor jedem gesetzgeberischen Akte ein Recht darauf hätte, daß wir ihm gehorchen, so wäre sein Gesetz unfähig, eine sittliche Verpflichtung zu begründen. Jemand, der kein Recht hat mir zu befehlen, kann mir Vorschriften machen so viel er will, ich handle nicht unsittlich, wenn ich mich um dieselben nicht kümmere.

Daher dürfen wir auch den Unterschied zwischen Todsünden und läßlichen Sünden nicht einfach daraus ableiten, daß Gott es so gewollt und so festgesetzt hat. Gewiß, die übernatürliche Offenbarung hat die Erkenntnis, was Sünde im allgemeinen, was Todsünde und was läßliche Sünde ist, viel sicherer, leichter, klarer und allgemeiner gemacht; aber in Bezug auf die meisten sittlichen Anforderungen ist sie doch nur die Verkündigung eines schon vorherbestehenden Gesetzes. Du sollst nicht töten, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht ehebrechen, sind Sittenvorschriften, unabhängig von der positiven Offenbarung. Auch diejenigen, zu denen das Offenbarungsgesetz noch nicht gelangt ist, sind nach der Lehre des hl. Paulus (Röm. 2, 14 f.) durch ihre Natur sich selber Gesetz, da ihnen das Gewissen Zeugnis giebt von den Vorschriften des Gesetzes, die in ihrem Herzen geschrieben sind.

So bleibt also die Frage offen: *Warum sind gewisse Handlungen dem letzten Ziele so entgegengesetzt, daß sie eben deshalb Todsünden sind; und warum liegt in andern sittlichen Unordnungen kein solcher Gegensatz?* Die Frage gehört in das Gebiet der wissenschaftlichen Theologie; für das praktische Leben wird ihre Lösung nicht notwendig vorausgesetzt. Die gewöhnlichen Christen können sich mit der Erkenntnis begnügen, daß nach der Lehre der Kirche etwas Todsünde ist oder nicht, dem letzten inneren Grund brauchen sie selbstverständlich nicht nachzuforschen.

Sünde ist, was der sittlichen Ordnung zuwiderläuft. Ordnung ist die Beziehung von vielem auf eins. Sittliche Ordnung ist die Beziehung aller vernunftbegabten Geschöpfe auf Gott als das eine letzte Ziel und Ende. Was diese Ordnung zerstört, ist schwer sündhaft; was sie in ihrem Wesen unangetastet läßt, kann höchstens eine läßliche Sünde sein. Diese Sätze, die für einen Katholiken unleugbar sind, einmal zugegeben, läßt sich eine dreifache Klasse von Handlungen unterscheiden, die ihres Gegenstandes wegen schwer sündhaft sind. Denn da der eine Pol der

Sittenordnung Gott ist, der andere aber der Mensch, und zwar sowohl als Einzelwesen wie als Gesellschaftswesen, so kann diese Ordnung dem Willen nach zerstört werden, erstens durch einen Angriff auf Gott selbst und seine Rechte, zweitens durch einen Angriff auf den einzelnen Menschen als Diener Gottes, drittens durch einen Angriff auf die gottgewollte gesellschaftliche Ordnung.

Erstens: Sünden gegen Gott. Gott ist das letzte Ziel als die höchste Wahrheit und das höchste Gut. Die Verbindung mit dem Ziele wird hergestellt durch Glauben, Hoffnung und Liebe, welche sich auf die innergöttlichen Güter beziehen, und durch die Religion, welche die äußere Ehre Gottes bezweckt. Alles mithin, wodurch entweder die Liebe allein oder auch Glaube und Hoffnung direkt zerstört werden, ist schwere Sünde: Gotteshaß, Verzweiflung, Unglaube. Ferner alles, was der äußeren Verehrung Gottes vollständig entgegengesetzt ist, sei es positiv oder negativ: Gotteslästerung, Meineid, gänzliche Unterlassung der Gottesverehrung, Gottesraub. Dahin gehört auch die Übertretung einer schweren Verpflichtung, die der Mensch Gott gegenüber freiwillig übernommen hat, z. B. durch ein Gelübde.

Zweitens: Sünden gegen die geordnete Selbstliebe. Wie Gott das Ziel, so ist der Mensch die materielle Grundlage, auf der die sittliche Ordnung aufgebaut ist. Von der geordneten Selbstliebe ausgehend soll der Mensch aufsteigen zur Gottesliebe. Ohne Selbstliebe ist keine andere Liebe möglich, weil Selbstliebe im weitesten Sinne der Anfang jeder Willensbewegung ist. Wird die Ordnung der Selbstliebe zerstört, so wird auch die Gottesliebe in ihrer Vorbedingung angegriffen. Der Mensch soll und muß sich so lieben, daß diese Liebe der Gottesliebe als Grundlage dienen kann. Verletzt er die geordnete Selbstliebe durch Zerstörung oder schwere Beschädigung des Gegenstandes dieser Liebe, so vergreift er sich an dem Träger der sittlichen Ordnung und macht ihn ganz oder teilweise ungeeignet zu dem Zweck, den er nach Gottes Willen hier auf Erden zu erfüllen hat. Daher sind Selbstmord, schwere Verstümmelung oder andere Selbstbeschädigung schwere Sünden. Ebenso ist es eine gröbliche Verkehrung der Selbstliebe und daher eine schwere Sünde, wenn der Mensch die Güter der niederen Natur so anstrebt, daß er ihnen die Güter der höheren Natur zum Opfer bringt, wie z. B. bei der völligen Trunkenheit.

Drittens: Sünden gegen die soziale Ordnung. Der Mensch kann auch die Güter der gesellschaftlichen Ordnung, der natürlichen sowohl wie der übernatürlichen, schwer verletzen. Die Gesellschaft

als solche ist aber ebenfalls Fundament der sittlichen Ordnung, und ein Angriff auf sie ist ein Angriff auf die sittliche Ordnung selber. Rebellion und Ungehorsam gegen geistliche und weltliche Obrigkeit, Eingriffe in die Güter des Nächsten, kurz alles, was seiner Natur nach geeignet ist, das soziale Zusammenleben der Menschen unmöglich zu machen, all das ist an sich schwere Sünde. Dahin gehören auch die Sünden gegen die Keuschheit[1]; denn wenn auch einzelne Akte dieser Sünde nicht so schwer erscheinen, so wäre es doch einfachhin verhängnisvoll für die menschliche Gesellschaft, wenn die Befriedigung des Geschlechtstriebes außer der Ehe gestattet wäre. Damit würde die Familie, diese Urträgerin aller intellektuellen und moralischen Güter der Menschheit, zu Grunde gerichtet oder wenigstens im höchsten Grade gefährdet.

Du sollst Gott über alles lieben, dich selbst um Gottes willen und deinen Nächsten wie dich selbst. Das ist das allumfassende Grundgesetz der sittlichen Ordnung. Was auf den Umsturz dieses Gesetzes hinzielt, ist Todsünde; eine sittliche Abirrung dagegen, welche dieses Gesetz nicht umstößt, ist nur läßliche Sünde.

Man könnte einwenden, auch die läßliche Sünde sei gegen die Liebe Gottes über alles. Allein nach der früheren Auseinandersetzung will der Gerechtfertigte, auch wenn er eine läßliche Sünde begeht, seine Unterordnung unter Gott nicht aufheben, er ist bereit, alle andern Güter zu opfern, insofern es zur Bewahrung der göttlichen Liebe notwendig ist; er liebt Gott über alles, aber nicht auf die vollkommenste Weise. Das Gebot der Liebe Gottes über alles befiehlt, daß man kein anderes Gut Gott vorzieht; es befiehlt aber nicht, daß man beständig Akte der Liebe Gottes setzt, noch auch daß man diese Liebe im denkbar höchsten Grade übt[2].

---

[1] Unter einer andern Rücksicht sind diese Sünden auch gegen die geordnete Selbstliebe. Überhaupt darf man nicht meinen, daß eine Sünde notwendig nur zu einer der drei Klassen gehört. Vielmehr verstoßen manche Sünden in allen drei Beziehungen gegen das Sittengesetz. Überdies ist jede Sünde irgendwie gegen Gott gerichtet; aber gewisse Sünden beziehen sich doch unmittelbarer auf Gott als andere. Auch lassen sich die Sünden noch unter andern Rücksichten betrachten, z. B. in ihrem Gegensatz zu Christus, zur Gnade, zu den Tugenden u. s. w. Es soll aber im Obigen auseinandergesetzt werden, was den Todsünden im allgemeinen und in jeder Ordnung der Dinge rücksichtlich ihres Gegenstandes eigentümlich ist, und das ist eine schwere Verletzung des sittlichen Verhältnisses der Geschöpfe zu Gott in einer von jenen drei Beziehungen.

[2] *S. Thomas*, Summa theol. 1, 2, q. 81, a. 1 ad 2.

Man darf übrigens nicht vergessen, daß die gegebene Erklärung der Todsünden aus ihrem inneren Wesen sich nur auf den Gegenstand der Sünden bezieht und diesen Gegenstand nur seiner Art nach betrachtet. Bei der Begehung einer Sünde im einzelnen kommt aber nicht nur das subjektive Urteil des Handelnden, sondern in Bezug auf das Objekt außer der Art vielfach auch die Größe oder Geringfügigkeit der Materie in Betracht. Es giebt, wie schon bemerkt, Dinge, die mit der sittlichen Ordnung so streiten, daß sie nicht gering sein können, z. B. Gotteslästerung. Es giebt aber auch sehr viele Dinge, und es sind wohl die meisten, bei denen es von dem Mehr oder Weniger abhängt, ob sie die gottgewollte Ordnung schwer oder leicht verletzen, z. B. Diebstahl. Wer einem andern ein paar Pfennige stiehlt, unternimmt damit noch keinen umstürzenden Angriff auf die soziale Ordnung; wohl aber thut dies der Dieb, der sich nicht scheut, bedeutende Summen zu entwenden; denn wäre selbst ein großer Diebstahl keine schwere Sünde, so würde Hab und Gut überhaupt in Unsicherheit und die ganze soziale Ordnung ins Schwanken geraten.

Hier sind wir nun bei einem Punkte angekommen, wo gegen die herkömmliche Lehre schwere Bedenken erhoben werden. Wenn, sagt man, die Größe des Gegenstandes bei der Sünde der Ungerechtigkeit (und ähnlich bei andern) den Ausschlag giebt, ob etwas Todsünde oder läßliche Sünde sei, so käme es ja schließlich auf einen Pfennig an, daß die Grenze zwischen Todsünde und läßlicher Sünde überschritten würde. Wer kann aber glauben, daß ein Pfennig einen solch wesentlichen Unterschied in der Willensverfassung des Handelnden begründe?

Ich muß gestehen, es wird mir hart zu glauben, daß diese Einrede ernst gemeint sei. So viele große Theologen, unter ihnen mehrere Kirchenlehrer, sind einstimmig der Ansicht, daß bei der Ungerechtigkeit und verwandten Sünden der Unterschied zwischen Todsünde und läßlicher Sünde allerdings von der Größe oder Geringfügigkeit des Gegenstandes abhänge. Sollte nun keiner von ihnen diese naheliegende Schwierigkeit gesehen, keiner sie gelöst haben? Oder sollen sie wirklich gelehrt haben: Wer z. B. zwanzig Mark stiehlt, begeht in jedem Falle eine Todsünde, wer aber neunzehn Mark neunundneunzig Pfennige stiehlt, begeht immer nur eine läßliche Sünde?

Die Einwendung erinnert an eine Schwierigkeit, welche alte Philosophen zu Nutz und Frommen angehender Logiker vorzulegen pflegten. Viele Haare machen keinen Schwanz. Beweis: Ein Haar macht keinen Schwanz, zwei Haare machen keinen Schwanz, drei Haare machen keinen Schwanz, und so fort, bis schließlich ein einzelnes noch hinzugefügtes Haar den Schwanz ausmachen würde. Das aber ist Unsinn. Also kommt es für einen Schwanz überhaupt auf die Haare nicht an. Man verzeihe das triviale Beispiel; aber die Antwort giebt die Lösung der obigen Schwierigkeit.

Der kleinste Diebstahl ist der Anfang zu einem großen Diebstahl. Die Trennung zwischen groß und klein wird hier nicht durch einen Grenzstein bezeichnet. Je mehr kleine Diebstähle der Mensch begangen hat, desto mehr ungerechtes Gut hat er sich angeeignet, desto mehr Schaden zugefügt. Es wird also der Augenblick kommen, wo der Dieb mit Recht anfängt zu zweifeln, ob er noch weiter gehen kann, ohne daß die materia gravis da ist. Begeht er in diesem Zweifel noch weitere Diebstähle, dann ist damit die Todsünde gegeben. Das eine oder andere Mal mag er sich durch sein subjektives Urteil, sei es wahr oder falsch, davor bewahren; aber das geht nicht ohne Ende weiter, der Augenblick der Entscheidung wird kommen. Also mit der Erkenntnis, daß das Unrecht durch jeden weiteren Diebstahl anwächst, nähert sich der Dieb bei jeder Sünde mehr und mehr dem zu einer schweren Sünde genügenden Gegenstande. Kein Theolog sagt, daß ein Gegenstand an sich die Sünde ausmache, sondern sie lehren, daß dies nur insofern der Fall sei, als der Gegenstand von Erkenntnis und Willen des Menschen umfaßt werde. Darum kann der Dieb auch durch das Stehlen des ersten Pfennigs schon eine schwere Sünde begehen, wenn er von vornherein die Absicht hat, sich so viele Pfennige ungerecht anzueignen, als ihm nur immer erreichbar sind. Nichts ist an sich Sünde als der böse Wille; aber solange der Wille bei einem geringfügigen Gegenstande stehen bleibt, ist von einer großen Bosheit keine Rede. Wenn nun die Moralisten in Bezug auf den Diebstahl eine bestimmte Summe als materia gravis angeben, so soll damit nur im allgemeinen angedeutet werden, wo im Gegenstand die Grenze ungefähr zu suchen ist, ohne daß die Möglichkeit mannigfacher Modifikationen im einzelnen ausgeschlossen wird[1].

[1] Vgl. Kleutgen, Theologie der Vorzeit II, n. 310 ff.

Damit ist auch schon ein anderer Einwand berührt. Man sagt: Wenn die Theologen so genau angeben, das ist Todsünde und das ist läßliche Sünde, so werden die Menschen zum Leichtsinn verleitet und begehen ganz ungescheut die Sünden, die man ihnen als läßliche bezeichnet; sie dehnen dieses Gebiet nach Möglichkeit aus und kommen so in einen höchst bedenklichen Zustand.

Da Kleutgen diese Schwierigkeit (a. a. O.) ausgezeichnet gelöst hat, so möge es gestattet sein, seine Antwort, wenn auch nicht genau mit seinen Worten, wiederzugeben.

Gerade wo das Mehr oder Weniger den Unterschied zwischen Todsünde oder läßlicher Sünde bestimmt, ist es oft schwer, ja geradezu unmöglich, die Grenze zwischen schweren und leichten Sünden mit vollkommener Sicherheit zu bezeichnen. In vielen Fällen ist man dabei auf das Urteil der Sachverständigen und den gesunden Sinn der Menschen angewiesen. Wie schwer ist es aber, hier Gewißheit zu erlangen. Was folgt daraus? Nun, weil man nicht genau weiß, wo das Gebiet der Todsünde anfängt, so darf man sich auf dem Gebiet der läßlichen Sünde nicht mit der oben angedeuteten Sorglosigkeit bewegen. Wer stets auf der Kante eines Abgrundes wandeln will, setzt sich der Gefahr aus, daß ihn auf einmal das Verderben ereilt. Das ist hier um so mehr der Fall, als durch die fortgesetzten ganz freiwilligen läßlichen Sünden die Leidenschaften wachsen und die Gnadenhilfe Gottes vermindert wird. Die Theologen schärfen darum die Warnung ein, nur nicht sorglos zu sein in Bezug auf die läßlichen Sünden, da dieselben zu Todsünden disponieren[1].

Die heiligmachende Gnade ist das übernatürliche Lebensprinzip der Seele. Sehen wir aber nicht in der ganzen Natur, daß alles, was Leben hat, nur ein gewisses Maß von Verletzung ertragen kann? Solange dieses Maß nicht überschritten wird, ist nur Krankheit und Gefahr vorhanden; sobald es aber überschritten wird, tritt der Tod ein. Der Unterschied zwischen Krankheit und Tod ist gewiß ein sehr großer, der Unterschied zwischen einer tödlichen und nichttödlichen Krankheit oder Wunde ist oft kaum bemerkbar. So ist es auch auf sittlichem Gebiet. Der materielle Unterschied zwischen Todsünde und läßlicher Sünde erscheint zuweilen verschwindend klein, und doch kann diese Kleinigkeit die Überschreitung der

[1] *S. Thomas,* De malo q. 7, a. 2 ad 11.

Grenzlinie und von entscheidender Tragweite sein. Darin liegt gar nichts Unvernünftiges. Wird ferner das Gnadenleben ein Licht genannt, das von oben in die Seele hineinstrahlt, so begreift man, daß diesem Licht nach und nach der Eintritt immer mehr verwehrt werden kann, bis es schließlich ganz erlöscht und der Mensch im gnadenlosen Dunkel in die Todsünde hineinstürzt.

Licht und Leben, auch übernatürliches, können während dieser irdischen Pilgerschaft nur erhalten werden durch immer neue Ernährung. Die Nahrung der Seele sind die guten Werke. Hören diese auf, so gehen Gnadenlicht und Gnadenleben dem Erlöschen entgegen. Ohne Übung der christlichen Tugenden ist der Bestand der Gnade nicht möglich. Freilich wird die heiligmachende Gnade niemals vermindert, und sie wird durch nichts anderes zerstört, als durch die Todsünde. Wo aber die Gnade keine Mitwirkung durch gute Werke findet, wo sie durch die Anhäufung immer neuer freiwilliger, läßlicher Sünden in ihrer Thätigkeit gehemmt wird, da bleibt die Todsünde nicht lange aus.

Endlich vorausgesetzt, daß es dem Menschen gelingt, trotz eines langen Lebens in Lauheit und läßlichen Sünden schließlich im Stande der Gnade zu sterben, wie viele ewige Güter hat er eingebüßt, welch eine große Strafschuld für das Fegfeuer auf sich geladen, wie lange wird er am Orte der Reinigung in verzehrender Sehnsucht auf die selige Anschauung Gottes harren müssen und seinen Leichtsinn bitter bereuen!

Da nun die Theologen, welche die herkömmliche Lehre über Todsünde und läßliche Sünde vortragen, all diese Erwägungen mit großem Nachdruck einschärfen, so ist der Vorwurf gewiß sehr wenig berechtigt, daß sie mit ihrer Lehre Lauheit und Leichtsinn befördern.

Und nun zur letzten Schwierigkeit. *Wenn der Mensch trotz aller schweren Sünden niemals zum förmlichen Gotteshaß und zur förmlichen Auflehnung gegen Gott übergegangen ist, woher kommt dann im Jenseits das ewige Beharren, die Verstocktheit in der Sünde?* Antwort: Der Sünder „zog den Fluch an wie ein Kleid, und derselbe drang wie Wasser in sein Inneres und wie Öl in sein Gebein. Er wird ihm zum Gewand, mit dem er sich bedeckt, und zum Gürtel, mit dem er stets gegürtet ist" (Ps. 108, 18 f.). Wenn der Mensch eine Todsünde begeht, so weiß er: Gott wird mir seine Freundschaft entziehen, wenn ich das thue, und er sagt: Gut, wenn ich nicht anders meine Begierde befriedigen kann, so entsage ich dieser

Freundschaft. Er weiß: Gott droht mir mit dem Verlust der Seligkeit und den Strafen der Hölle, und er sagt: Gut, so verzichte ich auf die Seligkeit und nehme die Schuld der Höllenstrafe auf mich. Er weiß: Nur während dieses irdischen Lebens kann ich den Himmel oder die Hölle verdienen, mit dem Tode ist mein Schicksal für ewig entschieden, und er sagt: Auch auf die Gefahr hin, in der Sünde zu sterben, folge ich meiner Lust; trifft mich der Tod in diesem Zustande, dann bin ich freilich ewig verloren, aber ich wag's. Er hat den Fluch gewählt, nun kann er sich nicht beklagen, wenn er ihm wirklich zu teil wird.

Doch damit kommen wir zur Frage nach der Ewigkeit der Höllenstrafe, welche den Gegenstand einer andern Untersuchung bilden soll.

Dritte Abhandlung.

Die Seele des Todsünders im Jenseits.

I. Eine schwere Anklage.

In einem Katechismus, der in vielen deutschen Diözesen gebraucht wird, finden sich bei der Erklärung des zwölften Glaubensartikels unter anderem folgende Fragen und Antworten:

1. Was geschieht mit der Seele, wenn sie sich vom Leibe getrennt hat?
Sie erscheint sogleich vor Gottes Gericht.

2. Wohin kommt die Seele gleich nach dem besondern Gericht?
Sie kommt entweder in den Himmel oder in die Hölle oder in das Fegfeuer.

3. Welche Seelen kommen in die Hölle?
Die Seelen derjenigen, welche in der Ungnade Gottes, d. h. in der Todsünde sterben.

4. Welches ist das Los der Verdammten in der Hölle?
a) Die Verdammten sind auf ewig von der Anschauung Gottes ausgeschlossen;
b) sie leiden ewig die Qual des Feuers und werden gepeinigt von dem nagenden Wurm ihres bösen Gewissens.

5. Woher wissen wir, daß die Strafen der Verdammten ewig sind?
a) Aus dem klaren Zeugnisse Christi und der Apostel;
b) aus der ausdrücklichen Lehre der unfehlbaren Kirche.

6. Warum sind die Strafen der Verdammten ewig?
a) Weil die Todsünde eine so schwere Beleidigung der unendlichen Majestät Gottes ist, daß sie eine endlose Strafe verdient;
b) weil alle, die in der Todsünde sterben, ewig in der Sünde verstockt bleiben.

Hier wird somit als von Gott geoffenbarte und von der unfehlbaren Kirche ausdrücklich gelehrte Wahrheit dem katholischen Volke vorgetragen: jede Seele, die im Stande der Todsünde von hinnen scheide, werde sofort nach dem Tode gerichtet, in die Hölle gestürzt und für ewig verdammt.

Das Gleiche ist ohne Zweifel in der einen oder andern Form in allen katholischen Katechismen zu lesen. Ebenso bei allen katholischen

Dogmatikern, von Petrus Lombardus und dem hl. Thomas angefangen bis auf unsere Tage, den einen oder andern Neueren etwa ausgenommen.

Gegen diese seit vielen Jahrhunderten in der katholischen Kirche allgemein angenommene Lehre erhebt nun Professor Schell im Namen der Wissenschaft entschiedenen Einspruch, indem er allen, die nicht durch verstockten Gotteshaß dem „Satanismus" verfallen sind, auch für das Jenseits die Möglichkeit einer Bekehrung in Aussicht stellt.

Zwar redet er an manchen Stellen von solchen, die den „Gnadenhabitus", d. h. die heiligmachende Gnade, in sich nicht vollständig ausgelöscht haben. Da dies aber durch jede Todsünde geschieht, so könnte es scheinen, als sei nur die Rede von solchen, die beim Sterben noch läßliche Sünden auf dem Gewissen haben.

Doch ist das bloßer Schein; denn Schell greift die traditionelle Lehre an. Es hat aber keiner von den Theologen, die er bekämpft, jemals gelehrt, wegen einer oder vieler läßlichen Sünden könne der Mensch der Hölle verfallen. Das wäre einfach eine Ketzerei. Wollte also Schell nur die mit läßlichen Sünden aus dem Leben Scheidenden von den Höllenstrafen ausnehmen, so lag zu einer Polemik nicht der geringste Anlaß vor.

Das Rätsel löst sich ganz einfach, wenn man bedenkt, daß Schell nur „die Sünde gegen den Heiligen Geist" als Todsünde betrachtet, jene Übertretungen dagegen, in denen diese Sünde nicht enthalten ist, unter die läßlichen Sünden rechnet. So nimmt er z. B. an, daß die Sodomiten und jene Bösewichter, von denen im Buch der Weisheit (Kap. 2) die Rede ist, zwar ohne Reue aus diesem Leben geschieden seien, aber doch im Jenseits Verzeihung gefunden hätten [1].

Schell sieht also mit Recht in seinen Behauptungen einen scharfen Gegensatz gegen die traditionelle Lehre. Jene Sünder, welche man bisher für unrettbar verloren hielt, können sich nach Schell im Jenseits noch bekehren und Verzeihung finden.

Das Verdienst hört zwar nach dem Tode auf.

„Verdienst ist nur möglich, solange die Ordnungen der Tugend und des Glückes, des Sittlich-Guten und des Schicksals-Guten auseinanderliegen; sobald sie, wie in Gott und der Vollendung zur Einheit ineinander übergehen, ist die Heiligkeit nicht mehr verdienstlich, die Reue nicht mehr verdienstlich, die Hingabe

[1] Dogmatik III. Bd., 2. Teil, S. 746. Gott und Geist 2. Teil, S. 675. Ich werde im Texte diese Werke als D. und G. citieren.

an das Gute und die Abkehr vom Bösen selbstverständlich — es sei denn bei ganz selbständiger, böswilliger, gottfeindlicher Selbstbestimmung des Willens, welcher der offenbaren Wahrheit und Heiligkeit widerstreben will" (D. S. 734).

Die Möglichkeit der Bekehrung und der Erlösung aus den Strafen bleibt dagegen allen gewahrt, die nicht mit der vorsätzlichen Auflehnung gegen Gott aus diesem Leben scheiden.

„Das diesseitige Leben hat die ausschließliche Befähigung zum Verdienst des Guten, weil es in einer Welt der Entwicklung verläuft, in der das Gute ebensowenig von seliger Belohnung wie das Böse von Unseligkeit begleitet wird. Allein damit ist nicht ausgeschlossen, daß drüben eine zwar verdienstlose und langwierige, aber erfolgreiche Läuterung der Seelen stattfinde, welche nur krank [an läßlichen Sünden oder auch an solchen Sünden, die man sonst Todsünden nennt], aber nicht mit dem geistigen Tod [der Sünde gegen den Heiligen Geist] in das Jenseits hinübergegangen sind" (D. S. 741).

„Ist die Seele in der Sünde vollendet kraft freiem Willen und im freien Widerstand gegen die Wahrheit, wie immer sie ihr gegenübertreten möge, so bleibt sie von Gott abgewandt; ist sie nicht in der Sünde entschieden und vollendet, sondern nur durch sie angesteckt, geschwächt, erkrankt, aber hat sie den Keim des Gnadenlebens, den habitus gratiae [der nach Schell nur durch förmliche Rebellion gegen Gott verloren geht] bewahrt, so kann ihr die jenseitige Offenbarung Gottes in keiner Weise Anlaß und Gefahr zur Verschlechterung und Verstockung werden, sondern nur zur Beschämung und Läuterung" (D. S. 739).

Der Tod selbst ist das erste Mittel zu dieser Läuterung.

„Richtig betrachtet ist der Tod eine Weihe, eine durchgreifende Reinigung, eine Befreiung der vorhandenen Grundrichtung der Seele zu Gott von den sie umstrickenden Neigungen und Schwächen. Wenn die bösen Gelüste es nicht vermocht haben, jene grundsätzliche Hingabe des Willens an Gott aufzulösen, so wird sie im Tode von den Banden befreit, welche sie seither hemmten. Denn das Böse lebt vom Schein der diesseitigen Welt, von dem berauschenden Taumel, mit dem das Versunkensein in diesen Todesleib die Erkenntnis der Wahrheit trübt. Der Tod macht diesem trügerischen Schein und diesem berauschenden Taumel ein jähes Ende: aus der Trunkenheit des sinnlichen Lebens erwacht die Seele zur klaren Nüchternheit jener Welt, wo das Gute und Böse nicht bloß als gut und bös geglaubt, sondern unmittelbar empfunden wird. ... Wird die Seele, wenn sie aus dem mehr oder weniger starken Sinnentaumel des Diesseits zur grellen Nüchternheit des Jenseits erwacht, es wohl anders machen als der Ernüchterte, der sich seiner in seiner Trunkenheit begangenen Kindereien und Thorheiten schämt?" (D. S. 755 f.)

Dazu kommen dann die Strafen, zu welchen alle noch mit läßlichen Sünden oder mit Todsünden im gewöhnlichen Sinne des Wortes behafteten

Seelen verurteilt werden; denn diese Strafen haben den Zweck, die Seelen zu läutern und zur sittlichen Umkehr zu bewegen.

„All diese Seelen werden einem Leidenszustand überantwortet, dem Fegfeuer oder Reinigungsort, bis sie so vollkommen heilig und gerecht geworden sind, daß sie zu der ihrem Verdienst entsprechenden Seligkeit und Gottanschauung verklärt werden können" (D. S. 758). „Das Ergebnis des diesseitigen Lebens besteht bei den meisten in einem unvollendeten Sittenzustand, der weder der absoluten Heiligkeit noch der Gerechtigkeit genügen kann. Es bedarf also eines Ortes oder Zustandes, in dem diese Genugthuung geleistet wird, sowohl der Heiligkeit durch die innere, sittliche, geistige Läuterung als der Gerechtigkeit durch Abbüßung der Strafen, die zum Ausgleich der verletzten Ordnung dienen" (D. S. 787). „Die Reinigung und Vollendung der armen Seelen im Fegfeuer erfolgt sicher, aber verdienstlos, und zwar durch empfindliche Strafleiden. . . . Es giebt ein sittliches Wachstum durch Reinigung oder Strafleiden oder Abbüßung. Dies geschieht eben im Fegfeuer, d. i. in der Welt der Gerechtigkeit, welche den sündenbefleckten, aber gottgehörigen Seelen die ganze Bitterkeit, Schlechtigkeit und Schädlichkeit ihrer Sünden durch die Strafen unmittelbar zur Empfindung bringt. . . . Die armen Seelen werden durch die Strafen von allem Bösen gereinigt, bis sie ganz rein und heilig geworden sind; das Böse wird durch die schmerzliche Empfindung seiner Verderbtheit gewissermaßen wie von selbst aus der Seele ausgetrieben. . . . Die armen Seelen sind mit Pilgern zu vergleichen, welche durch Schläge und Peinen vorwärts und aufwärts getrieben werden. Jede Rückkehr ist ihnen abgeschnitten durch die starrenden Schwerter der Sündenstrafen, welche sie unaufhörlich empfinden. Das ist die Reinigung, welche der Seele mehr angethan wird, als von ihrer eigenen Initiative ausgeht: sie erfolgt zwar frei und keineswegs mit widerstrebendem Willen, aber doch gedrängt durch die unmittelbare Erfahrung, wie bitter und verderblich es ist, gesündigt zu haben wider den Herrn" (D. S. 791 f.).

Diese Läuterung entspricht also jenen Sünden, kleinen und großen, die nach Schell dem Menschen mehr von außen angethan werden durch Leidenschaften, Versuchungen und äußere Einflüsse aller Art, im Gegensatz zu jenen Sünden, die aus der reinen Willkür förmlicher Auflehnung gegen Gott hervorgehen.

Schell redete bisher von den Seelen, welche trotz all ihrer Sünden noch übernatürliche „Gnadenkeime" mit ins Jenseits hinüberbrachten.

Was sollen wir aber von so vielen andern denken, die einerseits in diesem Leben niemals mit der heiligmachenden Gnade geschmückt waren oder sie verloren haben, die aber anderseits auch nicht in der Sünde des Gotteshasses verstockt sein wollten? Zu einer übernatürlichen Reue können diese Seelen im Jenseits nicht kommen, wohl aber zu einer natürlichen.

„Verhindert die Verdammnis nicht, daß die Seele unter ihrer Wucht ihre eigene Schuld und Verworfenheit, die Gerechtigkeit der Strafe, welche über sie verhängt ist, nach ihrem Vollmaß und ihrer ganzen Ewigkeit anerkenne, dann ist damit die Möglichkeit natürlicher Reue und Hingabe an die strafende Gerechtigkeit psychologisch vermittelt. Ein Anspruch auf Erlösung ist damit freilich nicht gegeben; allein die Heiligkeit Gottes und die Freiheit des Geistes bleiben wenigstens gewahrt" (D. S. 746). „Die Möglichkeit, sich reumütig von der Sünde abzuwenden, ist so lange da, als der Wille frei ist: allein die Möglichkeit der Reue ist nur dann eine Möglichkeit der Versöhnung, solange die Reue von Gott angenommen wird; die Reue hat nur so lange übernatürlichen Wert, als sie von der Gnade beseelt ist. Allein auch dann, wenn Gott keine Gnade mehr gewährt, bleibt dem Willen die Fähigkeit der Reue, weil er frei ist. Wenn auch nach dem Tode in gewissen Sünden keine Gnade mehr gespendet wird, hört die Freiheit des Willens doch nicht auf, über seine Bethätigung und deren Richtung mit Selbstbestimmung zu entscheiden. Aus dem Grunde also, daß die Gnadenzeit mit dem Tode endet, folgt mit nichten die notwendige Verhärtung in allen nicht vergebenen Sünden" (D. S. 737).

Als Beispiel wird der Kaiser Trajan angeführt. „Darauf kommt es ja an, ob Menschen wie Trajan, also Heiden, Christenverfolger, aber anderseits durch Bürger- und Regententugend ausgezeichnet, von vornherein mit dem Tode dem Satanismus verfallen oder nicht" (D. S. 747). „Der sittliche Gottesbegriff des Christentums und der Offenbarung verbürgt vor allem die Unzerstörbarkeit des sittlichen Wesens und der Willensfreiheit, und damit einerseits die Fähigkeit des Willens, sich für alle Ewigkeit in der Sünde zu verstocken, sowohl hienieden wie im Jenseits; anderseits die stete, unverlierbare Möglichkeit der Reue, Sinnesänderung und Bekehrung, allerdings nur der natürlichen, aber doch wahrhaft sittlichen Reue. Die übernatürliche und heilskräftige Reue hängt von der freien Gnade Gottes ab; ebenso die Wiederbegnadigung des Büßers" (G. II, 675).

Wird diese Wiederbegnadigung stattfinden mit Rücksicht auf die natürliche Reue? Da endlich auch die Verstockten, ja selbst die Teufel nach der Schellschen Theorie die physische und moralische Möglichkeit haben, ihren Sinn zu ändern und ihre Sünde zu bereuen, muß ihnen da nicht mit logischer Konsequenz auch die Möglichkeit einer endlichen Befreiung aus ihren Strafen in Aussicht gestellt werden? Allerdings.

„Die kirchliche Glaubenslehre kennt nur das Bekenntnis des ewigen Lebens als einer unbedingten Gottesthat; der ewige Tod im Sinne der thatsächlichen Verewigung von Sünde und Strafe ist nur eine bedingte Wahrheit; das thatsächliche Eintreten der Bedingung in ihrem vollen Umfange ist indes weder eine Offenbarungslehre noch ein kirchlicher Glaubenssatz. Vielmehr ist auch die allgemeine Wiederherstellung der ganzen Geisterwelt durch volle Buße und Unterwerfung zu allen Zeiten als Lehre der Propheten, des Evan-

geliums und der Apostel (Apg. 3, 21, insb. Paulus Röm. 9—11, insb. 11, 32. 1 Kor. 3, 15; 15. 1 Petr. 4, 6. Is. 26. Ez. 16. Jon. 4, 1—11)[1] verteidigt und von der alexandrinischen Schule und systematisch von dem heiligen Kirchenlehrer Gregor von Nyssa durchgeführt worden" (G. I, 288).

In diesen Sätzen ist nun der Widerspruch mit der seit Jahrhunderten vorgetragenen Kirchenlehre so stark, daß man förmlich den Aufschrei des katholischen Glaubensbewußtseins gegen dieselben zu vernehmen glaubt. Wollte man das katholische Volk um seine Meinung über diese Sätze befragen, es würde sie mit einem Munde als unkatholisch verwerfen.

Schell verhehlt sich übrigens diesen Gegensatz zu der im „Geleise des traditionellen Denkens" wandelnden Theorie und Praxis nicht. Er zählt unter seinen Gegnern nicht bloß Bautz, Franzelin, Lessius und die ganze „Spätscholastik" auf, sondern auch Alexander von Hales, den hl. Thomas, den hl. Bonaventura, Scotus. Unmittelbar nachdem er die Lehre dieser vier großen Meister und Häupter der Scholastik angeführt hat, fährt er fort: „Zu solchen Ausflüchten und Wortkünsten nötigt die Aufnahme des Prinzips, das mit der Offenbarung schlechthin in keinem Zusammenhang steht: Der sittliche Zustand der Seele bleibe nach dem Tode absolut unverändert, wie der Baum in der Richtung liegen bleibt, wohin er gefallen ist" (D. 790).

---

[1] Um nicht auf diese Stellen zurückkommen zu müssen, bemerke ich, daß dieselben mit der Wiederherstellung der gesamten Geisterwelt ganz und gar nichts zu thun haben. Apg. 3, 21 ist die Rede von der verheißenen Wiederherstellung aller Dinge nach dem Jüngsten Gericht in dem verherrlichten Gottesreiche. Paulus spricht im Römerbriefe von der dereinstigen Bekehrung der Juden, im Korintherbriefe von den Lehrern, die auf das Fundament Christi Holz und Heu und Stoppeln aufgebaut haben. Im ersten Briefe Petri ist die Rede von den Seelen in der Unterwelt, denen Christus gepredigt hat. Is. 26 verspricht die Erlösung Israels und die gänzliche Niederschmetterung seiner Feinde. Ez. 16 werden Jerusalem seine Undankbarkeit und seine schmählichen Unthaten vorgeworfen und ihm furchtbare Rache Gottes angedroht, bis es sich endlich bekehren und zu seinem Gotte zurückkehren wird. Jon. 4 erwartet den Untergang Ninives, der nicht eintritt, weil seine Einwohner sich bekehrt haben. Das sind also die Belegstellen für die Lehre der Propheten, des Evangeliums und der Apostel von der dereinstigen Wiederherstellung der ganzen Geisterwelt. Ich denke, es ist nicht nötig, länger dabei zu verweilen.

Nachträglich sehe ich, daß Prof. J. Sachs diese Stellen mit Rücksicht auf Schells Lehre eingehender besprochen hat: „Dauer der Höllenstrafen." Theol. prakt. Monatsschrift IX (Passau, 1899), 785 ff. Auch separat erschienen bei Schöningh in Paderborn. Ein gründliches und sehr empfehlenswertes Schriftchen.

Das ist aber noch das Mildeste, was Schell über seine Gegner sagt. Mit der Lehre des hl. Thomas ist der sittliche Gottesbegriff, die Heiligkeit Gottes unvereinbar (D. S. 722). Wenn die modernen Eschatologen „die Zweifel und das Entsetzen vor solchen Sätzen" (des hl. Thomas über die Verewigung der Todsünde im Jenseits) als schwächliche Sentimentalität erklären, so ist das „Pharisäismus" (D. S. 723). Gerade gegen diese Auffassung stürmt der moderne Unglaube „auch im Namen der Sittlichkeit und Gerechtigkeit" an. „Die derben und grobsinnlichen, harten und verdammungslustigen Vorstellungen der modernen Darsteller des Offenbarungsglaubens haben dies zu einem großen Teil selbst zu verantworten, besonders in der Eschatologie, denn sogar die thomistische Eschatologie dünkt ihnen viel zu human, rational und geistig[1], wie erst natürlich die der großen Kirchenväter, der Alexandriner und eines hl. Gregor von Nyssa" (D. 724).

Die traditionelle Lehre wird wiederholt als „falscher Rigorismus" bezeichnet (D. S. 745 f.). „Dieser Rigorismus geht schließlich mit der Sünde des Pharisäismus darauf zurück, daß man die Sünder um der Gnade Gottes willen beneidet und diese Gnade auf einen möglichst engen Kreis von ‚Gerechten' und von fatalistischen Bedingungen einschränkt" (D. S. 747). „Es ist um so schimpflicher, diese armen Sünder um dieser Gnade Gottes [der Möglichkeit der Bekehrung im Jenseits] willen zu beneiden, weil der Läuterungsweg für sie unvergleichlich schmerzlich, langwierig und dazu noch ganz verdienstlos ist.... Wer aber trotzdem die Versuchung spürt, den Weg zum Himmel, soweit er es vermag, andern, die nicht sind wie er selbst, zu verschließen, der möge bedenken, daß er ihn sich selber dadurch zuallererst verschließt.... Dieser pietistische Rigorismus war es, den Christus im Pharisäismus verurteilte Matth. 23; diesem fatalistisch-kasuistischen Rigorismus gilt das Gleichnis von den Taglöhnern Matth. 20, 1—16 und vom verlorenen Sohne Luk. 15. Dieser Rigorismus ist es, der in selbstgerechter Strenge den Halbtoten, der unter die Räuber gefallen ist, dem Todesschicksal preisgiebt Luk. 10. Dieser Pietismus ist es, der zwar mit dem Eifer für Sittengesetz und Gerechtigkeit prunkt, aber für sich selbst eine Beeinträchtigung darin sieht, daß Sittengesetz und Gerechtigkeit schließlich auch bei solchen zur inneren Anerkennung gelangen, die sie im diesseitigen Leben leichtsinnig vernachlässigt hatten" (D. S. 753).

Doch genug der grausamen Verdikte. Wenn man sich erinnert, daß dieselben jener Lehre gelten, welche von so vielen Kirchenvätern und Kirchen-

[1] Wer mögen doch diese „modernen Darsteller" sein? Die neueren katholischen Theologen schließen sich fast alle in der Eschatologie eng an den hl. Thomas an, mit Ausnahme etwa der Frage, wie das Feuer die reinen Geister peinigt.

lehrern, von der Gesamtheit der Theologen seit dem Anfang der Scholastik bis heute, von den Predigern, Katecheten und Asketen in Wort und Schrift unter den Augen der Päpste und Bischöfe vorgetragen wurde, dann hat man jedenfalls das Recht, etwas verblüfft zu sein und die bescheidene Frage zu wagen: Wo war denn die katholische Wahrheit in all diesen Jahrhunderten? Hat in dieser Frage die ganze Kirche so lange Zeit einem so unsittlichen Irrtum gehuldigt? War sie so lange mit Blindheit geschlagen, bis endlich Professor Schell erschien und ihr die Augen öffnete? Oder ist nicht vielmehr eine Lehre, die zu solch schweren Anschuldigungen führt, damit als unkatholisch und falsch gebrandmarkt?

Das gebührende Urteil über die Zensuren Schells läßt sich nicht gut zu Papier bringen. Das Beste dürfte sein — Übergang zur Tagesordnung.

Schell beruft sich wiederholt auf die Autorität der alexandrinischen Schule. Beginnen wir mit der Untersuchung über seine Stellung zu dieser Schule und im besondern zu Origenes, und schließen wir daran das Urteil, welches die Kirche über die eschatologischen Lehren des Origenes gefällt hat.

II. Die Eschatologie des Origenes.

Es ist bekannt, daß die Lehre des Origenes über das Los der gefallenen Geister und der Verstorbenen häufig Gegenstand heftiger Kontroverse gewesen ist. Die einen sahen in den recht verstandenen Ausdrücken des berühmten Alexandriners nichts als die unverfälschte Kirchenlehre; andere gaben zu, daß sich manches Heterodoxe in den Schriften des Origenes findet, wollten das aber auf den schlecht erhaltenen und vielfach verdorbenen Text schieben; wieder andere glaubten, daß die gewöhnliche Lehre nach den Grundsätzen des Origenes umgemodelt werden müsse.

Diese letzteren sind die eigentlichen Origenisten, denen sich, jedoch mit gewissen Einschränkungen, Professor Schell angeschlossen hat.

Unsere Aufgabe ist es hier nicht, für oder gegen die Möglichkeit einer orthodoxen Erklärung der eschatologischen Aussprüche des Origenes Stellung zu nehmen. Vielmehr lautet unsere Frage nur: Welches ist die Lehre des Origenes, wie sie von Schell und den Origenisten verstanden wurde, und wie hat die Kirche über die so verstandene Lehre geurteilt?[1]

[1] Die eingehendste und eifrigste Verteidigung der Rechtgläubigkeit des Origenes ist von Alois Vincenzi geschrieben worden: In S. Gregorii Nysseni et Origenis scripta et doctrinam nova recensio. 4 vol. 8°. Romae 1864 et 1865. Dazu kam im Jahre 1869 noch ein fünfter Band, der drei appendices enthält:

Origenes redet zwar oft von einer ewigen Höllenstrafe. Es ist aber bei ihm wohl zu unterscheiden zwischen der einfachen Herübernahme der Offenbarungslehre aus den Glaubensquellen und den philosophischen Deutungen, die er dieser Lehre giebt. Er bedient sich nicht selten der Formel: So sagen die einfachen Gläubigen, die aber zu philosophieren verstehen u. s. w. Ein Beispiel, welches sich auf den uns beschäftigenden Gegenstand bezieht, möge das zeigen (Contra Celsum l. 5, c. 14 sqq. *Migne* l. c. XI, 1201 sqq.).

Celsus hatte (Kap. 14) den Christen vorgeworfen, sie stellten sich Gott vor wie einen Koch, der ein Feuer anzünde, um die ganze Welt zu braten, nur die Christen würden dabei heil ausgehen. Die Antwort lautet (Kap. 15):

Celsus „begriff nicht, daß das fragliche Feuer die Welt läutern und reinigen sollte . . . desgleichen dann wahrscheinlich auch alle diejenigen, welche durch das Feuer gestraft und zugleich geheilt werden müssen, durch das Feuer, welches diejenigen brennt, aber nicht verbrennt, an welchen nichts Grobsinnliches mehr vorhanden ist, das von jenem Feuer verzehrt werden müßte; das dagegen diejenigen brennt und verbrennt, welche das bildlich sogenannte Gebäude ihrer Werke, Worte und Gedanken auf Holz, Heu oder Stoppeln aufgeführt haben (vgl. 1 Kor. 3, 12). Die Heilige Schrift sagt uns (Mal. 3, 2), daß der Herr wie eines Töpfers Feuer und eines Walkers Lauge alle heimsuchen werde, die es nötig haben, da sie gleichsam mit einem schlechten Stoff verbunden und vermischt sind, welcher aus ihrer Sündhaftigkeit herstammt, für die, sage ich, das Feuer nötig ist, welches sie von dem Erz und Zinn und Blei reinigt, das ihnen anhaftet. Ebendasselbe kann jeder, wenn er will, bei Ezechiel lesen (22, 18. 20). Zeuge aber dafür, daß nach unserem Glauben Gott das Feuer nicht wie ein Koch bringt und anzündet, sondern um an denen zum Wohlthäter zu werden, welche die Läuterung durch das Feuer nötig haben, wird uns auch der Prophet Isaias (47, 14. 15) sein, in dem wir folgende Worte lesen, die an ein sündhaftes Volk gerichtet sind: ‚Du hast Feuerkohlen, setze dich an sie, sie werden dir Hilfe gewähren.‘ Nun ist die Schrift mit passender Rücksicht auf die Mehrzahl ihrer Leser geschrieben. Sie redet darum von furchtbaren Dingen in dunkeln Ausdrücken, um diejenigen einzuschüchtern und in Schrecken zu setzen, welche durch andere Mittel nicht aus dem Sumpfe ihrer Laster herausgezogen und befreit

1. über die Philosophumena; 2. über die Einwendungen von Freppel, Scheeben und Hergenröther gegen einzelne Behauptungen Vincenzis; 3. über die Varianten einer Stelle aus dem Matthäuskommentar des Origenes.

Trotz dieser durch große Erudition ausgezeichneten Arbeit Vincenzis neigen die katholischen Gelehrten immer mehr zu der Ansicht, daß die Spekulationen des Origenes mit dem kirchlichen Dogma nicht vereinbar sind. Man lese z. B. die betreffenden Abschnitte in Bardenhewers Patrologie und Atzbergers Geschichte der christlichen Eschatologie, ebenso G. Capitaine, De Origenis Ethica, Monasterii 1898, p. 200 sqq.

werden können. Der aufmerksame Leser wird leicht den Zweck herausfinden, welchen diese furchtbaren und schrecklichen Dinge bei denen erreichen sollen, die von ihnen betroffen und heimgesucht werden. Es genügt, hier die Stelle aus Isaias (48, 9) anzuführen: ‚Um meines Namens wegen will ich dir zeigen meinen Grimm, und meinen Ruhm will ich über dich halten, daß ich dich nicht zerstöre.' Wir waren genötigt, Dinge zu berühren, welche der Fassungskraft der gewöhnlichen Gläubigen nicht angemessen sind, bei deren Unterweisung eine einfache Ausdrucksweise und Sprache erforderlich ist. Wir wollten uns nämlich nicht den Anschein geben, als hätten wir die Worte des Celsus: ‚Wenn Gott das Feuer bringt wie ein Koch' unwiderlegt und unbeantwortet gelassen."

Kap. 16: „Aus dem Gesagten werden verständige Leser klar erkennen, was wir auf die Worte zu erwidern haben: ‚Das ganze übrige Geschlecht würde gebraten und ausgebrannt werden, sie dagegen würden allein übrig bleiben'. Es darf nicht wundernehmen, wenn solche Gedanken von denjenigen unter uns gehegt werden, die in der Schrift (1 Kor. 1, 21 ff.) das Thörichte von der Welt genannt werden und das Niedrige, das Verachtete, das Nichtseiende, da ‚es Gott gefallen hat, durch eine thörichte Predigt die selig zu machen, welche glauben, weil die Welt durch ihre Weisheit Gott in der Weisheit Gottes nicht erkannt hat'. Denn solche Leute können den Sinn der verschiedenen Stellen nicht verstehen, ja sie wollen sich nicht einmal die Mühe geben, in der Schrift zu forschen, obgleich Jesus das geboten hat, indem er sagte: ‚Forschet in der Schrift' (Joh. 5, 39); und so kommen sie zu solchen Vorstellungen von dem Feuer, das Gott schicken wird, und von den Strafen, welche die Sünder treffen werden. Und wie man den Kindern nur Dinge sagen darf, wie sie für ihr zartes Alter passen, um diese zarten und schwachen Wesen auf den Weg der Tugend zu bringen, so ist auch für diejenigen, welche die Offenbarung das Thörichte vor der Welt nennt und das Niedrige und Verachtete und Nichtige, die zuerst sich darbietende und buchstäbliche Auffassung und Bedeutung jener Stellen angemessen, welche von den Strafen reden, da kein anderes Mittel sie zur Übung der Tugend und zum Aufgeben ihrer vielen Sünden bewegen kann als die Furcht und die Aussicht auf die angedrohten Strafen. Die Schrift belehrt uns, daß nur diejenigen von dem Feuer und den Strafen verschont bleiben, die sich in ihrem Glauben, in ihrem Wandel und in ihrer Gesinnung in hohem Grade rein und unbefleckt bewahrt haben, während dagegen jene, die nicht so beschaffen sind, sondern mit Feuer gezüchtigt zu werden verdient haben, zu einem gewissen Zwecke aus weiser Absicht von solchen Dingen betroffen werden, wie sie Gott gebührenderweise über jene verhängt, die nach seinem Ebenbilde geschaffen worden sind, aber kein Leben geführt haben, wie es dem Willen jenes Wesens gemäß ist, nach dessen Bilde sie geschaffen wurden. Das ist nun unsere Antwort auf die Behauptung des Celsus: das ganze übrige Geschlecht (lehren die Christen) werde verbrannt werden, sie dagegen allein übrig bleiben."

Wir haben diese Stelle unverkürzt wiedergegeben, weil sie die Möglichkeit bietet, sich ein Urteil zu bilden über die Art des Origenes, und

zwar aus einem Werke, das uns im Urtexte vorliegt und für philosophisch denkende Leser geschrieben ist.

Origenes will also, daß man den gewöhnlichen Christen in der Sprache der Heiligen Schrift rede und es bei der bildlichen, sinnfälligen Darstellung bewenden lasse, um so Eindruck auf sie zu machen und sie zur Tugend anzutreiben. Höher Gebildete dagegen sollen aus der bildlichen Umhüllung den geistigen Kern herausschälen und auch die Lehre vom Straffeuer in einem rein geistigen Sinne verstehen und begreifen, daß es sich nur um eine wohlthätige Läuterung aller mit sittlichen Makeln behafteten Seelen handle.

Das ist jedenfalls unkatholisch an Origenes, daß er, wie man zu sagen pflegt, ein exoterisches und ein esoterisches Christentum unterscheidet und nur dies letztere für die echte und wahre Religion Christi im Geiste und in der Wahrheit hält.

Gewiß giebt es in der Glaubenswissenschaft manches, was dem gewöhnlichen Mann nicht vorgetragen werden kann und darf, weil es seine Fassungskraft übersteigt. Keineswegs aber giebt es eine berechtigte höhere Auffassung, durch welche der Inhalt des einfachen Glaubens hinausgedeutet und wegdisputiert wird. Ein Mehr und Weniger ist zulässig und notwendig, ein Ja und Nein ist verwerflich.

Durch seine doppelte Buchführung ist Origenes selber schuld, daß man oft nicht weiß, ob die Lehre, die er vorträgt, exoterisch oder esoterisch ist, nur auf die Einfältigen im Glauben berechnet oder dem höheren Verständnis entsprechend.

Zweifellos hat er eine große Zahl Aussprüche, die im gewöhnlichen Sinne verstanden, eine ewige Höllenstrafe lehren und die Zeit der Bekehrung auf dieses Leben einschränken[1]. Soll das die gewöhnliche Lehre oder die tiefergehende Spekulation des Origenes sein?

Ferner bedeutet *αἰών* bei Origenes nicht bloß die Ewigkeit, sondern auch eine bestimmte Weltzeit, deren unzählig viele aufeinander folgen. Demgemäß heißt *αἰώνιον* nicht bloß ewig, sondern auch zu einer bestimmten Weltzeit gehörig. Während nun die einen das Wort, wo es in Verbindung mit der von Gott verhängten Strafe vorkommt, einfach mit „ewig" übersetzen, deuten andere es als eine Strafe, die in einem bestimmten Äon (Weltzeit) kein Ende finden wird, wohl aber in einem späteren Äon aufhören kann.

[1] Vgl. *Vincenzi* l. c. I, 76 sqq.

Je nach diesen Erklärungen ist auch die allgemeine Wiederherstellung (Apokatastasis) entweder die endliche Begnadigung aller Verdammten oder aber die bei der Auferstehung stattfindende Zurückversetzung aller Menschen in jenen Zustand der Unzerstörbarkeit, der sie befähigt, die Wonne einer ewigen Seligkeit oder die Last einer ewigen Verdammung zu tragen, ohne darüber zu Grunde zu gehen. Die Schlechtigkeit *(κακία)*, welche Gott im Feuer verzehrt, ist nach dieser Erklärung nicht die sittliche Verdorbenheit der Seelen, sondern die physische Hinfälligkeit der Leiber.

Viele ältere Origenisten fanden in den Schriften ihres Meisters überdies die drei Sätze: erstens von der endlichen völligen Gleichstellung aller vernünftigen Geschöpfe, zweitens von dem rein medizinalen Charakter der von Gott verhängten Strafen, drittens von dem ewig währenden Wechsel des Abfalles der Geschöpfe von Gott und der Rückkehr zu ihm.

Diese drei Lehren verwirft Schell, dagegen bekennt er sich, wie wir sahen, zu der origenistischen Apokatastasis im Sinne der möglichen Begnadigung aller sündigen Menschen und Geister im Jenseits, außer insofern diese durchaus nicht begnadigt sein wollen.

Von den Stellen, auf die er sich beruft, haben wir eine schon vorgeführt. Die andern sind folgende:

Gegen Celsus (4, 13) bemerkt Origenes, da der schlechte Stoff, der durch das Strafgericht Gottes verzehrt werden solle, kein materieller, sondern ein geistiger sei: die Sünden der Menschen, „begreift man da nicht, welche Art Feuer geeignet ist, solche Dinge zu verzehren? ... Unser Gott ist demnach ein verzehrendes Feuer in dem von uns angegebenen Sinne; und so schreitet er einher wie ein schmelzendes Feuer, wenn er kommt, die vernünftige Natur von dem Blei der Sünde und von den andern unreinen Stoffen zu reinigen, welche, um diesen Ausdruck zu gebrauchen, die goldene oder silberne Natur der Seele verunstalten. In dieser Weise gehen, wie wir sehen, Feuerströme von ihm aus, um die Bosheit zu verzehren, von denen unsere ganze Seele erfüllt ist“ [1].

Im zweiten Buch: „Über die Grundlehren“ (Kap. 10), steht zunächst eine Auseinandersetzung über die Vergeistigung des Leibes bei der Auferstehung. Dann folgen die Worte: „Wenn sich nun die Beschaffenheit des Leibes, der von den Toten aufersteht, also verhält, so wollen wir jetzt sehen, was die Androhung eines ewigen Feuers zu bedeuten hat.“ [2] Wir vernehmen darüber folgendes:

Nr. 4: „Beim Propheten Isaias finden wir angedeutet, daß das Feuer, womit jemand gestraft wird, das eigene Feuer eines jeden ist; denn er sagt (50, 11): ‚Wandelt in dem Lichte eures Feuers und in der Flamme, die ihr angezündet habt.‘ Durch diese Redewendungen scheint angedeutet zu werden, daß

[1] *Migne* l. c. XI, 1044. [2] Ibid. 236 sqq.

jeder Sünder sich die Flamme seines eigenen Feuers selbst anzündet und nicht in ein Feuer gestoßen wird, das schon vorher von einem andern angezündet war und bereits früher bestand. Der Brennstoff dieses Feuers sind unsere Sünden. ... [Wie die schlechten Säfte im Körper Fieber und Krankheiten erzeugen,] so geht es auch mit der Seele, die eine Menge böser Werke und einen Überfluß von Sünden in sich angesammelt hat; zu seiner Zeit wird dieses angesammelte Böse sich zur Qual erhitzen und zur Strafe entzünden. [Wenn die Seele dann die ganze Geschichte ihrer Sünden vor sich sieht,] dann wird sie durch ihre eigenen Gewissensbisse gestachelt und gepeinigt. ... [Diese Strafen dienen dazu, die Seelen zu heilen; denn wenn die Ärzte gegen körperliche Krankheiten Medizinen und auch das Messer und Feuer anwenden,] um wie viel mehr muß man dann einsehen, daß Gott, unser Arzt, der die Krankheiten, die sich durch die verschiedenen Sünden und Verbrechen in unsern Seelen angesammelt hatten, austreiben will, mit solchen qualvollen Kuren und überdies mit Feuerspein diejenigen behandelt, welche die Gesundheit der Seele eingebüßt hatten. ... [Die Sünden werden in der Heiligen Schrift oft mit Krankheiten verglichen, Gott aber mit einem Arzt, der zur Heilung der Krankheiten den Kelch seines Zornes zu trinken giebt oder Feuer anwendet.] „Daraus sieht man, daß der Zorn der Rache Gottes den Seelen zur Reinigung gereicht." Im 11. Kapitel wird dann auseinandergesetzt, wie die Seelen der Verstorbenen mit himmlischer Speise, d. h. mit innerer vollkommenerer Lehre und Erleuchtung, gespeist und so befähigt werden, allmählich zu den höchsten Himmeln aufzusteigen.

Von den verschiedenen Wohnungen, durch welche die immer mehr geläuterten Seelen stets höher hinaufsteigen, ist öfter die Rede, z. B. Hom. 26 in Num. n. 4 und Hom. 27, n. 4 [1].

„Wer wird [im Jenseits] keine Sünden tragen? Jener, der geglaubt und Verzeihung erlangt und gleichsam von Jesus das Wort gehört hat: Deine Sünden sind dir verziehen, sündige nicht mehr. Wenn wir aber nach der Verzeihung der Sünden und nach der Gnade des Bades der Wiedergeburt abermals sündigen, wie viele unter uns, die nach dem Sündigen nicht vollkommen werden wie die Apostel, sondern mit den Sünden einige gute Werke verbinden, so fragt sich, was unser wartet. ... Ich sage, es wird uns ein besseres Los zu teil werden und nicht ein schlimmeres, da es gerecht ist, daß Gott, der reinigen will, das Böse austilgt. ... Was werden wir folgerichtig zuerst erhalten wegen des Holzes [unserer Sünden]? Offenbar Feuer, welches das Holz verzehrt und das Heu und die Stoppeln. Denn für die, welche es erfassen können, wird unser Gott seinem Wesen nach ein verzehrendes Feuer genannt. Wo der Prophet (5 Mos. 4, 24) sagt: ‚Unser Gott ist ein verzehrendes Feuer', da verschweigt er, was es ist, das er verzehrt, und überläßt es uns zu denken: Was ist es, das verzehrt wird? Denn er verzehrt nicht, was nach seinem Bilde und Gleichnis gemacht ist, sondern das darauf gebaute Heu, das darauf gebaute Holz, die darauf gebauten Stoppeln. ... Zuerst also kommt die Vergeltung für die Ungerechtigkeit,

[1] *Migne* l. c. XII, 776. 784 sqq.

dann die für die Gerechtigkeit; und nicht umgekehrt vergilt Gott . . . damit nach Abbüßung des Bösen die Belohnung des Guten folge" (In Ier. hom. 16, n. 6) [1].

Das sind die Aussprüche des Origenes, auf die Schell sich beruft; andere Citate sind unrichtig. Zur vollständigeren Kenntnisnahme der Ansichten des Origenes mögen hier noch einige weitere Stellen beigefügt werden.

Bisher haben wir gehört, die Strafen des Jenseits seien rein geistige Strafen, die von Gott lediglich zur Läuterung der Seelen verhängt werden. Diese Läuterung ist möglich wegen der unverlierbaren Willensfreiheit, welche den Seelen auch im Jenseits bleibt. Nicht einmal die Seligen im Himmel sind so im Guten gefestigt, daß sie ihre Freiheit nicht zum Abfall mißbrauchen können.

„Es scheint möglich, daß die vernünftigen Naturen, denen die Willensfreiheit niemals genommen wird, einigen Veränderlichkeiten unterliegen können, indem Gott das zuläßt, damit sie nicht etwa, wenn sie einen ewig unveränderlichen Zustand haben, vergessen, daß sie durch die Gnade Gottes und nicht durch eigene Kraft jenes selige Endziel besitzen" (De princ. 2, 3, 3).

„Ich hege nämlich die Ansicht, daß Gott jede vernünftige Seele mit Rücksicht auf ihr immerwährendes Leben leitet; sie hat ja immer die Wahlfreiheit und steigt je nach ihrer eigenen Entschließung entweder im Guten aufwärts bis zum Gipfel der Tugend oder aber sie steigt in verschiedenen Abstufungen von der Unachtsamkeit bis zu einem so und so tiefen Abgrunde des Lasters hinab." Auch diejenigen, welche sich in diesem Leben den schändlichsten Lüsten hingaben, „erhalten im Feuer und im Kerker mit den heilsamen Leiden, welche über die Vergnügungssüchtigen zur Reinigung von den in der Verirrung begangenen Lastern verhängt werden, keine Strafe für die Verirrung, sondern eine Wohlthat, indem sie von allem Schmutze und Blute befreit werden, womit sie befleckt und verunreinigt an ihren Untergang nicht einmal zu denken vermochten, um sich davor zu bewahren. . . . Und wenn sie sich diesen Heilmitteln willig hingeben, so werden sie die verwerfliche Gesinnung hassen. Gott will nämlich nicht, daß jemand die Tugend gleichsam aus Zwang, sondern daß er sie freiwillig annehme. Es haben ja vielleicht gar manche infolge ihres allzu langen Lebens in der Sünde deren Häßlichkeit kaum gekannt. Sie wenden sich nun von derselben ab, da sie dieselbe fälschlich für gut erachteten." (Über das Gebet § 29.) [2]

Auch der Teufel ist von dieser Läuterung nicht ausgenommen; „denn er wird als der letzte Feind, der auch Tod genannt wird, zerstört werden, damit es nichts Trauriges mehr gebe, wo es keinen Tod mehr giebt, und nichts Widerwärtiges, wo es keinen Feind mehr giebt. Selbstverständlich darf man die Zer-

[1] *Migne* l. c. XIII, 445 sq. [2] Ibid. l. c. XI, 537. 541.

störung des letzten Feindes nicht so auffassen, als ob seine Wesenheit, die von Gott geschaffen ist, zu Grunde gehe, sondern das feindliche Streben und Wollen, das nicht von Gott ist, sondern aus ihm selbst hervorging, wird untergehen. Er wird also nicht so zerstört werden, daß er nicht mehr sei, sondern so, daß er kein Feind und kein Tod mehr ist. Denn für den Allmächtigen ist nichts unmöglich und für den Schöpfer ist nichts unheilbar. Darum hat er alles gemacht, damit es sei; und was gemacht ist, damit es sei, kann nicht aufhören zu sein" (De princ. 3, 6, 5) [1].

Die Willensfreiheit des geschaffenen Geistes einerseits, die Güte und Heiligkeit Gottes anderseits sind die Prinzipien, aus denen Origenes die nie endende Möglichkeit der Bekehrung ableitet. Hierin folgt ihm Schell, der in der That jeden seiner Sätze mit Aussprüchen des Origenes belegen könnte. Er faßt auch diese Aussprüche in demselben Sinne auf, wie die alten Origenisten, und nicht, wie sie etwa von Vincenzi und andern Verteidigern der Rechtgläubigkeit des Origenes gedeutet wurden.

Es erübrigt nun noch die Frage, wie die Kirche über die im Sinne der Origenisten aufgefaßte Lehre geurteilt hat; denn dieses Urteil ist selbstverständlich auch ein Urteil über die eschatologische Lehre Schells.

III. Das Urteil der Kirche über die Eschatologie des Origenes.

Es ist ein wahres Wort, das der hl. Basilius zunächst über die Trinitätslehre des Origenes ausgesprochen hat, das aber mit vollem Recht auf die gesamte theologische Spekulation des vielbewunderten und vielbefeindeten Mannes ausgedehnt werden darf: Die spekulativen Meinungen des Origenes sind oft ungesund; aber die Macht der katholischen Tradition ist zu gewaltig für ihn, so daß er aus Scheu vor ihr oft gegen seine Meinungen für die Wahrheit Zeugnis ablegt [2].

In Origenes sind der spekulative Philosoph und der gläubige Christ zwei ganz verschiedene Menschen. Daher auch die Erscheinung, daß nach seinem Tode große Männer, Säulen der Kirche, teils zu seinen Freunden, teils zu seinen Gegnern zählen. Wenn wir auf der einen Seite einen

---

[1] *Migne* l. c. XI, 338.

[2] *Ὠριγένην ἐν πολλαῖς τῶν εἰς τοὺς Ψαλμοὺς διαλέξεων εὕρομεν σὺν τῷ ἁγίῳ Πνεύματι τὴν δόξαν ἀποδιδόντα, ἄνδρα οὐδὲ πάνυ τι ὑγιεῖς περὶ τοῦ Πνεύματος τὰς ὑπολήψεις ἐν πᾶσιν ἔχοντα· πλὴν ἀλλὰ πολλαχοῦ καὶ αὐτός, τῆς συνηθείας τὸ ἰσχυρὸν δυσωπούμενος, τὰς εὐσεβεῖς φωνὰς ἀφῆκε περὶ τοῦ Πνεύματος ... Οὕτως, οἶμαι, τὸ τῆς παραδόσεως ἰσχυρὸν ἐνῆγε πολλάκις τοὺς ἄνδρας καὶ τοῖς οἰκείοις αὐτῶν δόγμασιν ἀντιλέγειν* (De Spir. Sto. n. 73; *Migne* l. e. XXXII, 204).

Gregorius Thaumaturgus, Dionysius von Alexandrien, Gregor von Nazianz, Chrysostomus u. s. w. sehen, und auf der andern Seite einen Petrus von Alexandrien, Theophilus, Epiphanius, Hieronymus, Methodius u. s. w., so muß uns das stutzig machen. Solche Freunde und solche Feinde waren doch fähig, die Schriften des Origenes zu lesen und zu verstehen. Aber der doppelte Origenes bildet eben die Schwierigkeit: die Freunde treten für den gläubigen Christen ein und suchen danach den Platoniker günstig zu deuten; die Gegner kämpfen gegen den platonisierenden Philosophen und wollen dem gläubigen Christen im Philosophenmantel nicht recht trauen.

Wahrscheinlich hätte sich der Streit nach und nach gelegt und man wäre zu einer unparteiischen Würdigung der Vorzüge und Fehler des großen Alexandriners gekommen, wenn nicht manche übereifrige Freunde gerade die Verirrungen des Meisters mit Vorliebe kultiviert und bis zu den äußersten Extremen fortgebildet hätten. Der so vielleicht karikierte Origenes trat in der Geschichte der Theologie mehr und mehr gegenüber dem Vorkämpfer für die geoffenbarte Wahrheit in den Vordergrund und reizte zum entschiedensten Widerspruche. Man dachte immer weniger daran, in seinen Schriften nachzuforschen, ob er denn notwendig in einem so schroffen Sinne verstanden werden müsse und ob für die etwaigen falschen Sätze nicht Milderungs- und Entschuldigungsgründe vorlägen. Der „Origenismus" wurde mehr und mehr zu einem System von Lehrsätzen, die allzu offenkundig mit dem Glauben im Widerspruch standen, als daß sie der Verurteilung entgehen konnten.

Die Verurteilung erfolgte im Jahre 543, und zwar von seiten der ganzen Kirche, und noch einmal im Jahre 553. Es ist das Verdienst Dr. Franz Diekamps, dies unwidersprechlich nachgewiesen und so eine alte Streitfrage endgültig gelöst zu haben, wenn auch vielleicht einzelne seiner Aufstellungen und Datierungen nicht über jeden Widerspruch erhaben sind. Wir entlehnen das Folgende seinem Werke[1].

Seit dem Tode des hl. Johannes Chrysostomus (407) waren die älteren origenistischen Streitigkeiten verstummt. Die Schriften des Origenes wurden aber immer noch mit großem Eifer studiert, besonders in den Klöstern Palästinas und Syriens.

---

[1] Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Konzil. Münster 1899.

Aus seinem klösterlichen Stillleben trat der Origenismus heraus, als in der Mitte des 6. Jahrhunderts ein edessenischer Mönch, Stephan Bar Sudaili, denselben zu einem pantheistisch nihilistischen System umarbeitete. Darob entstand eine große Aufregung. Zur Strafe verstieß man den Mönch aus Edessa. Derselbe fand einen Zufluchtsort in einem Kloster in der Nähe von Jerusalem. In Palästina traf er unter den Mönchen origenistische Gesinnungsgenossen, die ebenfalls aus ihrem Kloster vertrieben, später aber wieder zugelassen wurden. Einer dieser Mönche, Leontius, kam im Jahre 531 mit dem Abte Sabas nach Konstantinopel und sprach dort seine Meinungen so unverhohlen aus, daß der Abt den Kaiser Justinian bat, doch einmal energisch gegen den Origenismus einzuschreiten und denselben ebenso zu vernichten, wie er den Arianismus bereits vernichtet habe.

Nach des Sabas Tode entwickelten indes die origenistischen Mönche eine immer regere Thätigkeit. Einige von ihnen gelangten sogar am kaiserlichen Hofe zu großem Ansehen, unter ihnen besonders Theodor Askidas. Derselbe wurde zum Bischof von Cäsarea in Kappadozien gemacht, hielt sich aber fast beständig am Hofe auf, wo er unermüdlich für die origenistische Sache wirkte. Doch sein stets wachsender Einfluß erregte die Eifersucht des Patriarchen Menas von Konstantinopel. Daher kam diesem die Gelegenheit, dem eifrigen Origenisten eins zu versetzen, sehr erwünscht.

Um jene Zeit trafen antiorigenistische Mönche in Begleitung des (späteren Papstes) Pelagius in der Kaiserstadt ein, um vom Kaiser eine Verurteilung der Lehren des Origenes zu erlangen. Pelagius und Menas unterstützten ihre Sache. Justinian aber spielte gern die Rolle eines weltlichen Oberbischofs und unterließ nicht, über geistliche Dinge zu Gericht zu sitzen, wenn er es mit Aussicht auf Erfolg konnte. Das Edikt gegen die Lehre des Origenes kam zu stande und wurde zunächst von Menas und andern zu einer Synode in Konstantinopel versammelten Bischöfen unterschrieben (543). Selbst Askidas war geschmeidig genug, seine Unterschrift darunter zu setzen. Alle übrigen Patriarchen erhielten das Edikt zugeschickt und unterschrieben es, ebenso Papst Vigilius, von dem sein Zeitgenosse Cassiodor um das Jahr 544 ausdrücklich bezeugt, daß er den Origenes verurteilt habe. Da der Kaiser die Unterschrift aller Bischöfe verlangt hatte und wir von einem Widerstande nichts vernehmen, so ist es keine Frage, daß um jene Zeit die in dem Edikt ge-

nannten Lehren von dem gesamten Episkopat verworfen und die zehn Anathematismen allgemein angenommen wurden.

Unter diesen Anathematismen lautet der neunte: „Wenn jemand sagt oder meint, die Strafe der Dämonen und der gottlosen Menschen sei eine zeitliche und werde einmal ein Ende nehmen, mit andern Worten, es werde eine Apokatastasis der Dämonen oder der gottlosen Menschen eintreten, so sei er im Banne."

Hier ist also von dem ganzen kirchlichen Lehramt gerade jener Satz verurteilt, den Schell im Widerspruch mit der traditionellen Lehre seiner Darstellung des jenseitigen Strafzustandes zu Grunde gelegt hat. Es verschlägt gar nichts, daß vielleicht Intriguen und die theologische Eitelkeit Justinians zu der Verurteilung beigetragen haben. Keine menschliche Schwäche oder Bosheit ist im stande, zu bewirken, daß die ganze Kirche eine wahre Lehre als Irrtum brandmarkt. Wie die Verurteilung auch immer zu stande gekommen sein mag, die Thatsache, daß sie erfolgt ist, verbürgt uns mit absoluter dogmatischer Sicherheit die Irrtümlichkeit der verurteilten Lehre.

Die Antiorigenisten hatten also ihren Zweck erreicht. Doch war ihr Sieg kein vollständiger. Der Höfling Askidas unterzeichnete die Verurteilung seines Meisters und seiner Freunde, um seine Stellung am Hofe nicht zu verlieren. Sein Einfluß stieg wirklich von Tag zu Tag; und er benutzte denselben, um nun seinerseits an den Gegnern, welche vielfach Anhänger Theodors von Mopsuestia waren, Vergeltung zu üben durch die Verurteilung der sogen. drei Kapitel. Dadurch sollte zugleich die origenistische Frage in den Hintergrund gedrängt werden. Justinian erließ wirklich ein Edikt im Sinne des Askidas. Die Erbitterung auf beiden Seiten wurde noch gesteigert, und die antiorigenistischen Mönche Palästinas gerieten zeitweise durch die Macht ihrer Feinde in große Bedrängnis. Beide Parteien wandten sich Unterstützung suchend und sich gegenseitig anklagend nach Konstantinopel.

Es ist darum nicht zu verwundern, daß, als das fünfte allgemeine Konzil in Sachen der drei Kapitel berufen wurde, auch die origenistische Frage wieder auftauchte.

Hier entsteht aber ein historisches Rätsel, dessen Lösung man auf den verschiedensten Wegen versucht hat. Einerseits haben wir ein Schreiben Kaiser Justinians und fünfzehn Anathematismen gegen den Origenismus, die von den Akten des Jahres 543 durchaus verschieden sind und sich

nur um die Zeit des fünften Konzils unterbringen lassen. Wir haben ferner aus dem 6., 7. und 8. Jahrhundert und später eine ganze Reihe von Zeugnissen, die ausdrücklich besagen, daß der Origenismus von den Vätern des fünften Konzils verurteilt worden sei. Anderseits aber findet sich in den Akten des Konzils, soweit sie uns vorliegen, keine solche Verurteilung, und mehrere Päpste und andere Schriftsteller, ebenfalls vom 6. Jahrhundert angefangen, berichten über das Konzil, ohne mit einer Silbe einer Verurteilung des Origenes zu erwähnen.

Am ehesten könnte man noch vermuten, daß wir die Akten nicht vollständig besitzen, da dieselben thatsächlich in einem ziemlich verwahrlosten Zustand auf uns gekommen sind. Aber damit wäre das Schweigen der übrigen Zeugen nicht erklärt.

Diekamp giebt nun einfach zu, daß die origenistischen Streitigkeiten nicht zu den Gegenständen der Konzilsverhandlungen gehörten, und daß demgemäß weder in den Berufungs- noch in den Bestätigungsschreiben die Rede davon ist. Da indessen zur Zeit, als die Bischöfe bereits in Konstantinopel versammelt waren, der Beginn des Konzils aber wegen verschiedener Geschäftsfragen sich weit hinausschob, dem Kaiser die origenistische Sache schon vorlag, so benutzte er die Gelegenheit, den Bischöfen die Frage zu unterbreiten und ihr Urteil zu verlangen. Einstimmig verdammten sie den Origenismus und bestätigten die fünfzehn Anathematismen. Es ist also beides richtig: *Die Verurteilung des Origenismus gehört nicht zu den Konzilsakten, und doch haben die im Jahre 553 in Konstantinopel versammelten Bischöfe das Urteil gefällt.* So erklärt sich auch, daß in der fünften Sitzung Theodor Askidas sagen konnte, die Bischöfe hätten ebenso wie der Papst bereits den Origenes verurteilt, und daß im elften Anathematismus der Synode Origenes unter den Verurteilten aufgezählt wird. Das Laterankonzil vom Jahre 649, die sechste allgemeine Synode (680—681), die trullanische Synode (692), die siebente allgemeine Synode (782), endlich die achte (869) berufen sich auf die Verurteilung des Origenes im Jahre 553 und stimmen derselben bei. Seit dem fünften ökumenischen Konzil war der Origenismus tot und begraben. Daß die Lehre von der allgemeinen Apokatastasis auch nach dieser Zeit noch in der Kirche geduldet oder gar als apostolische Lehre verteidigt worden sei, ist eine Behauptung, die mit den Thatsachen in offenem Widerspruch steht. Der hl. Thomas erklärt die Annahme der origenistischen Apokatastasis als

eine Irrlehre und das Gegenteil als katholische Wahrheit[1]. So dachten alle Scholastiker.

Indessen ist die Verurteilung von 553 für unsere Frage nicht von so unmittelbarer Bedeutung wie die zehn Jahre früher erfolgte. In diesen zehn Jahren war nämlich eine große Spaltung unter den Origenisten eingetreten. Die Anhänger der extremen Richtung nannte man Isochristen, weil sie eine ursprüngliche und in Zukunft wieder eintretende Gleichheit aller vernünftigen Wesen mit Einschluß Christi lehrten. Ihre Gegner, die Protoktisten, deren Lehre nicht genau bekannt ist, standen den Katholiken näher und hatten sich, zum Teil wenigstens, schon vor dem Konzil an dieselben angeschlossen. In Konstantinopel wurden die Irrtümer der Isochristen, wie sie in den bekannten fünfzehn Kanones ausgesprochen sind[2], verurteilt. Da nun Schell diese Irrtümer entschieden verwirft, so wird seine Ansicht durch die Anathematismen von 553 nicht direkt betroffen, wohl aber durch die zehn vom Jahre 543, die freilich auch keine Konzilsdefinition, wohl aber eine Entscheidung des gesamten kirchlichen Lehramtes sind. Indirekt gehört das Urteil vom Jahre 553 hierhin, insofern es bewirkte, daß von da ab die origenistische Eschatologie, auch als einfache Lehre der allgemeinen Apokatastasis, überall als irrig anerkannt wurde.

Im übrigen kann man durchaus den Worten Diekamps zustimmen, in denen dieser das Endergebnis seiner geschichtlich-dogmatischen Untersuchung ausspricht (S. 137 f.):

„Im Jahre 543 wurde, wie wir sahen, das Edikt Justinians mit dem Anathem über Origenes und über neun ihm zugeschriebene Lehrsätze nicht nur vom Patriarchen Menas und seiner *σύνοδος ἐνδημοῦσα*, sondern auch vom Papste Vigilius und den übrigen Patriarchen unterzeichnet; und man kann vernünftigerweise nicht daran zweifeln, daß auch die den Patriarchen untergebenen Bischöfe ihre Unterschrift geleistet haben. Zwangsmaßregeln mögen in vereinzelten Fällen die bloß äußerliche Zustimmung eines Bischofes herbeigeführt haben. Aber das kann nichts an der Thatsache ändern, daß damals nahezu alle Vertreter des kirchlichen Lehramtes das Urteil über Origenes und seine Lehren bestätigt haben. Zwar ist zu diesem Zwecke kein ökumenisches Konzil zusammengetreten, und es läßt sich auch nicht nachweisen, daß der Papst ex cathedra als Lehrer der

[1] Summa theol. 1, q. 64, a. 2. [2] *Denzinger* l. c. n. 187 sqq.

ganzen Kirche die Glaubensfrage hat entscheiden wollen. Trotzdem muß ein so einmütiges Urteil des Gesamtepiskopates, soweit es die Glaubenslehre betrifft, als ein definitives, unfehlbares, allgemein verbindliches gelten.

„Zehn Jahre später wurde über die Lehren der origenistischen Mönche in Palästina das Verdammungsurteil gesprochen und das Anathem gegen Origenes erneuert. Diese Verhandlungen fanden, wenn meine These richtig ist, vor Eröffnung der ökumenischen Synode statt und wurden von den Kundigen nie als zu dieser gehörend betrachtet. Es waren aber dieselben Bischöfe versammelt, die die fünfte Synode bildeten, und der Papst Vigilius hat im voraus seine ausdrückliche Zustimmung zu den fünfzehn Anathematismen gegeben. Kommt diesem Urteil Unfehlbarkeit zu? Als ein Urteil der ökumenischen Synode kann es nicht gelten, da es als ein solches nicht intendiert und auch niemals als ein solches bestätigt worden ist. Da es außerdem nicht möglich ist zu zeigen, daß Vigilius seine Zustimmung zu dem Entwurfe Justinians als ein endgültiges und die ganze Kirche bindendes Urteil betrachtet wissen wollte, so haben die fünfzehn Anathematismen dieser Kirchenversammlung gegen die origenistischen Lehren an sich nicht die Bedeutung einer unfehlbaren Entscheidung. Vielleicht haben sie diese Bedeutung dadurch erlangt, daß sämtliche Bischöfe sie nachträglich angenommen haben." Das kann aber nicht bewiesen werden.

IV. Die apostolische Tradition.

Nach Schell gab es seit alters her eine doppelte Tradition hinsichtlich der Lehre von der Höllenstrafe: eine strengere, welche die unabänderliche Ewigkeit dieser Strafe festhält, und eine mildere, welche die mögliche und wohl auch wirkliche Begnadigung aller Verdammten annimmt. Die letztere sei die eigentlich apostolische Tradition, vertreten hauptsächlich durch die alexandrinische Schule, und in dieser wiederum vorzüglich durch den heiligen Kirchenlehrer Gregor von Nyssa.

Auf die Autorität des hl. Gregor setzt Schell großes Vertrauen, sie muß ihm als Schutzwaffe dienen gegen alle kirchlichen Lehrbestimmungen, die seiner Ansicht entgegenstehen. Man mag noch so klare Aussprüche über die nie endende Strafe der Verdammten und über die Unmöglichkeit einer Rechtfertigung im Jenseits beibringen — die Antwort lautet: Die Sätze sind entweder historisch unzuverlässig, oder sie dürfen nicht so verstanden werden, daß sie eine Absetzung des hl. Gregor als Kirchenlehrers einschließen.

Z. B.: „Die 15 gegen Origenes gerichteten Kanones des 5. Konzils, welche Nicephorus (Kirchengesch. 17, c. 28) mitteilt, sind historisch nicht zuverlässig. Der hierher bezügliche Kanon lautet: Temporanea esse daemonum et impiorum hominum tormenta finemque ea tempore aliquo habitura atque impios ac daemones in pristinum suum statum restitutum iri. — Die Zuverlässigkeit dieses Kanons ist um so geringer, weil er einer Verdammung des heiligen Kirchenlehrers Gregor von Nyssa gleichkäme, und zwar in dem Grundprinzip seines genialen Systems. Allein die Kirchen- und Dogmengeschichte weiß von einer Zensur jenes hochangesehenen und heiligen Kirchenlehrers nichts" (D. III[2], 883).

Nun wohl, der Kanon ist echt und historisch unanfechtbar; nur gehört er nicht, wie Schell meint, zum fünften Konzil, sondern zu den Kanones von 543. Wenn die Folgerung Schells richtig wäre, dann läge thatsächlich eine Verurteilung Gregors vor.

Gleich nach der angeführten Stelle bespricht Schell einen auf dem Vatikanum vorgeschlagenen Kanon, in dem die Möglichkeit der Rechtfertigung im Jenseits verworfen wird. Abermals hören wir:

„Die Begriffe der Hölle, Verdammnis und insbesondere des geistigen Todes werden eben mehrfach gebraucht, bald enger, bald weiter. Auch ist kaum anzunehmen, daß damit der hl. Gregor von Nyssa aus der Reihe der orthodoxen Kirchenlehrer gestrichen werden sollte."

Die vielfache Schwäche dieser Einrede leuchtet sofort ein.

Erstens. Wenn auf den Titel Kirchenlehrer Gewicht gelegt werden soll, so ist zu bemerken, daß der hl. Gregor niemals ein Kirchenlehrer im strengen Sinne des Wortes war und mithin auch als Kirchenlehrer nicht abgesetzt zu werden braucht[1].

[1] „Kirchenlehrer" ist ein Ehrentitel, den die Kirche heiligen und um die Glaubenswissenschaft hochverdienten Männern beigelegt hat. Man unterscheidet vier große morgenländische Kirchenlehrer: Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz und Johannes Chrysostomus; und ebenso vier große lateinische: Hieronymus, Ambrosius, Augustinus, Gregorius Magnus. Außerdem wurde der Titel verliehen den Heiligen: Cyrillus von Jerusalem, Cyrillus von Alexandrien, Johannes Damascenus, Hilarius von Poitiers, Isidorus von Sevilla, Beda Venerabilis, Bernhard von Clairvaux, Petrus Damiani, Anselm von Canterbury, Thomas von Aquin, Bonaventura, Franz von Sales, Alfons Liguori; niemals aber dem hl. Gregor von Nyssa, der überhaupt im römischen Missale und Brevier kein Offizium hat. Zwar kommen in den Akten des fünften und siebenten allgemeinen Konzils Lobsprüche auf den hl. Gregor vor, wie: er sei ein Vater und Lehrer der Kirche, er sei der Vater der Väter, ein berühmter Lehrer und unbesieglicher Verteidiger der Kirche u. dgl. Wer aber den Stil jener orientalischen Bischöfe kennt, der weiß, daß solche und noch viel pompösere Lobsprüche freigebig an manche ausgeteilt

Zweitens. Wenn auch Gregor von Nyssa Kirchenlehrer wäre, so brauchte er nicht gleich wegen eines Irrtums abgesetzt zu werden. Welch wunderliche Folgerungen würden sich ergeben, wenn die Schellsche Argumentation richtig wäre! Nimmt man die unbedingte Ewigkeit der Höllenstrafe als geoffenbarte Wahrheit an, so muß Gregor von Nyssa abgesetzt werden; nimmt man das Gegenteil an, so müssen Augustinus, Thomas von Aquin, Bonaventura und andere abgesetzt werden, weil die ewige Höllenstrafe ein „Grundprinzip ihres genialen Systems" bildet. So hat die Kirche nie gedacht, sie hat keinem Kirchenlehrer absolute Unfehlbarkeit beigelegt und deshalb auch keinen abgesetzt, wenn sich einzelne Irrtümer in seiner Lehre fanden[1]. Noch viel weniger aber hat sie geduldet, daß man einen einzelnen Kirchenlehrer gegen die Lehre der Gesamtkirche aufspiele, sondern dieses Unterfangen entschieden verurteilt[2].

Drittens. Schell bleibt übrigens seinem eigenen Grundsatze nicht treu; denn er verwirft die ebenfalls prinzipielle Lehre der alexandrinischen Schule, daß die von Gott verhängten Strafen nicht vindikativer, sondern rein medizinaler Natur seien. Er sagt: „Demgegenüber ist trotz der heiligen und hohen Autoritäten dieser Schule zu behaupten, daß die Strafe in ihrer Berechtigung nicht von der Erreichbarkeit des Besserungszweckes bedingt sein kann; denn sonst würde die Majestät des Sittengesetzes gerade denjenigen gegenüber preisgegeben, welche am schuldbarsten dagegen gefrevelt haben. Die Unbußfertigen dürften dann gar nicht bestraft werden; die ewige Sünde der Verstocktheit wäre straflos, weil sie den Bekehrungszweck ausschließt" (D. S. 750). Damit ist der Eckstein aus dem System herausgebrochen und die Autorität der alexandrinischen Schule in der eschatologischen Frage tief erschüttert, so daß wir um so mehr unbekümmert um diese Autorität der allgemeinen Lehre folgen können.

---

wurden, die keineswegs im strengen Sinne des Wortes zu den Kirchenlehrern zählen. Es bleibt daher bestehen: die allgemeine Kirche hat Gregor von Nyssa nie als Kirchenlehrer verehrt.

[1] Der hl. Thomas sagt (Summa theol. 1, q. 1, a. 8 ad 2): „Sacra doctrina auctoritatibus canonicae Scripturae utitur proprie et ex necessitate argumentando, auctoritatibus autem aliorum doctorum ecclesiae quasi arguendo ex propriis, sed probabiliter . . . Unde dicit Augustinus in epist. ad Hieronymum 19, c. 1: Solis eis Scripturarum libris, qui canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum auctorem eorum in scribendo aliquid errasse firmissime credam. Alios autem ita lego, ut, quantalibet sanctitate doctrinaque praepolleant, non ideo verum putem, quod ipsi ita senserunt," auch nicht, wenn der Betreffende Gregor von Nyssa heißt. [2] Vgl. *Denzinger* l. c. n. 1187.

Der hl. Gregor trägt (nach der nächstliegenden und gewöhnlichen Auffassung seiner Worte) in der That an einzelnen Stellen unkirchliche eschatologische Ansichten vor. So heißt es in Bezug auf die Strafen des Jenseits:

„Es ist nicht billig, daß der im Laster weit Verkommene und der nur durch geringe Sünde Befleckte bei der Reinigung vom sündhaften Zustande die gleiche Pein erdulden. Vielmehr wird je nach der Menge des Stoffes die quälende Flamme mehr oder weniger brennen, solange Nahrung da ist. Wem also eine große Stoffmasse anhängt, bei dem muß auch die verzehrende Flamme groß und andauernder werden; wem aber wenig Brennstoff beigemischt ist, bei dem läßt die Strafe von ihren heftigen und bittern Wirkungen in dem Maße ab, als der Stoff an Maß der Bosheit geringfügiger ist. Einmal nämlich muß das Böse ganz und gar aus der Wirklichkeit ausgetilgt werden und, wie schon früher bemerkt, das in Wirklichkeit Nichtseiende sich überhaupt nicht mehr vorfinden. Denn da die Bosheit außerhalb des freien Willens gar kein Sein hat, so wird, wenn aller Wille in Gott sein wird, für das Böse kein Raum mehr sein, da es kein Subjekt mehr hat" (De anima et resurr.) [1]. Also alle Strafe im Jenseits dient nur dazu, das Böse schließlich vollkommen aufzuheben und jeden Willen mit Gott zu vereinigen.

„Die göttliche Natur ist der Urquell aller Tugend. In ihr werden also die von der Schlechtigkeit Befreiten sein, damit, wie der Apostel sagt, Gott alles in allen ist. . . . Das ist nach Gottes Wort offenbar, daß Gott den Würdigen Haus und Kleidung, Speise und Trank und Licht und Reichtum und Herrschaft und alles ist, was zum Begriff und Namen des glücklichen Lebens der Vollendeten gehört. Der aber alles wird, wird es auch in allen. Damit scheint mir die Schrift die vollständige Vertilgung der Schlechtigkeit zu lehren; denn wenn Gott in allen Wesen ist, dann ist offenbar die Schlechtigkeit in keinem Wesen mehr; denn wenn auch sie noch bestehen bleiben sollte, wie wäre es dann wahr, daß Gott in allen ist; denn wenn man eine Ausnahme für sie macht, so wird der Begriff ‚Alles' eingeschränkt. Indes der in allen Wesen sein wird, wird doch nicht in dem Nichtseienden [der Sünde] sein." [2]

Mag auch an manchen Stellen bei Gregor die Schlechtigkeit (κακία) auf die Hinfälligkeit des Leibes gedeutet werden können, in Aussprüchen wie den obigen, wo von Tugend und freiem Willen die Rede ist, dürfte eine solche Erklärung doch wohl unmöglich sein. Man kann auch nicht sagen, daß alle Besserung in die Zeit vor oder bei der Auferstehung zu verlegen sei.

„Denn nicht alles, was durch die Auferstehung die Rückkehr zum Dasein erhält, gelangt zu demselben Leben, sondern es ist ein großer Unterschied zwischen den schon Geläuterten und den der Läuterung noch Bedürftigen. Diejenigen nämlich, bei denen in diesem Leben die Läuterung durch das Bad [der Wiedergeburt] vorausging, kehren zurück zu dem, was ihnen zukommt. Der Reinheit aber kommt die Leidenslosigkeit zu, und daß in dieser die Seligkeit besteht, ist

[1] *Migne* l. c. XLVI, 99 sq. [2] Ibid. 104 sq.

zweifellos. Die aber in ihren Leidenschaften verhärtet waren, und bei denen kein Läuterungsmittel angewendet wurde, weder das Wasser des Sakramentes noch die Anrufung der göttlichen Macht, noch die Besserung durch Reue, auch diese müssen notwendig zu dem kommen, was für sie paßt. Für das verunreinigte Gold aber paßt der Schmelzofen, damit die Natur nach Abschmelzung des beigemischten Schlechten nachher in langen Zeiträumen (Äonen) gereinigt für Gott erhalten werde. Da also sowohl im Feuer wie im Wasser eine reinigende Kraft wohnt, so bedürfen die, welche durch das Wasser des Sakramentes den Schmutz des Bösen abgewaschen haben, der andern Läuterungsart nicht. Die aber an der sakramentalen Reinigung keinen Anteil hatten, müssen notwendig durch das Feuer geläutert werden" (Catech. 35) [1]. Daher besteht der Unterschied zwischen einem tugendhaften und einem lasterhaften Leben darin, daß die Tugendhaften schnell zur Seligkeit gelangen, die Lasterhaften aber erst nach langen Qualen [2].

Selbst „der Erfinder des Bösen" ist von der wohlthätigen Wirkung der Menschwerdung Christi nicht ausgenommen, „wenn er einmal zur Anerkennung der Wohlthat kommt". Jetzt zwar zürnt er noch seinem Arzte wie ein Kranker, an dem eine schmerzhafte Kur vorgenommen wird. „Ist aber einmal nach langen Zeitläufen (Äonen) aus der Natur das mit ihr vermischte und verwachsene Böse entfernt und die jetzt im argen Liegenden wieder in den Urstand zurückgeführt, dann wird in der ganzen Natur einstimmiger Dank erschallen, sowohl bei denen, die erst durch Züchtigung geläutert wurden, als bei denen, die von Anfang an keiner Läuterung bedurften. Das und mehr lehrt das große Geheimnis der Menschwerdung Gottes. Denn indem er sich mit der Menschennatur vereinigte, ihre Eigenschaften, Geburt, Ernährung und Wachstum annahm und selbst den Tod verkostete, hat er all das Gesagte bewirkt, da er sowohl den Menschen vom Bösen befreite wie den Urheber des Bösen selbst heilte" (Catech. 26) [3].

Andere Stellen können wir übergehen; denn die angeführten Aussprüche genügen, um zu zeigen, daß man wenigstens nicht ohne jeden Grund bei Gregor origenistische Irrtümer gefunden hat. Dies vorausgesetzt, folgt aber unabweislich, daß mit der Verurteilung der Lehre des Origenes die gleichlautende Lehre des Nyssener zugleich getroffen wurde.

Warum ist Gregor nicht selbst namentlich ebenso verurteilt worden wie Origenes? Darauf antwortet die Geschichte der origenistischen Streitigkeiten. Origenes hatte mit Erfolg Schule gemacht. Nach seinem Tode bildeten die Schüler mit Eifer das System des Meisters bis zu den äußersten Folgerungen fort. Sie waren zudem gute

[1] *Migne* l. c. XLV, 92. [2] Ibid. XLVI, 157 sq.

[3] Ibid. XLV, 69. Vincenzi versteht unter dem „Urheber des Bösen" die verdorbene Menschennatur (I, 22 sqq.). Mit welcher Wahrscheinlichkeit, mag jeder selbst beurteilen.

Taktiker und wußten sich und die Ihrigen in einflußreiche Stellungen zu bringen, in denen sie um so nachhaltiger für die Verbreitung ihrer Lehre wirken konnten. Das weckte den Eifer ihrer Gegner und machte das kirchliche Lehramt auf ihr verderbliches Treiben aufmerksam. So konnte das Verwerfungsurteil nicht ausbleiben. Kein Anhänger der Apokatastasis hat sich an Gregor angeschlossen, eine nyssenische Schule gab es nicht. Origenes hat zuerst den ganzen Ruhm seiner Sonderlehre geerntet, mußte aber später auch allein die Schmach der Verurteilung tragen.

Solange eine irrige Meinung Privateigentum eines einzelnen Mannes bleibt, schreitet die Kirche nicht ein; erst wenn der Irrtum weitere Kreise ergriffen hat oder zu ergreifen droht, waltet die kirchliche Autorität ihres Amtes.

Gregor erschien den Gläubigen immer nur als der tapfere und siegreiche Vorkämpfer der katholischen Trinitäts- und Inkarnationslehre gegen antitrinitarische und christologische Irrtümer. Um seine eschatologischen Anschauungen hat sich jahrhundertelang niemand gekümmert. Als das später geschah, erkannte man wohl, daß in seinen Schriften unrichtige oder wenigstens verdächtige Äußerungen vorlägen. Man suchte das aber auf die eine oder andere Weise zu erklären oder zu entschuldigen.

Der Patriarch Germanus von Konstantinopel im 8. Jahrhundert verfaßte eine eigene Schrift, um aus inneren Gründen zu zeigen, daß der Text der Werke Gregors von Häretikern gefälscht sein müsse. Er fand also Heterodoxes in diesen Werken. Photius, der über das verlorene Werk des Germanus berichtet (Bibl. 233), stimmt ihm bei[1].

Der hl. Basilius beklagt sich wiederholt über die Gutmütigkeit und Einfalt (*χρηστότης* und *ἁπλότης*) seines Bruders Gregor, die ihn schon in solche Ungelegenheiten gebracht habe, daß er ihn zu seinen ärgsten Feinden rechnen müsse (Epist. 58. 100. 215).

Diese Charaktereigentümlichkeit mag auch der Grund gewesen sein, daß Gregor mit allzu großem Vertrauen zu einem Manne aufblickte, den er von so vielen angesehenen Bischöfen hoch geehrt sah. So war er zu viel gelehriger Schüler und zu wenig sichtender Kritiker, obschon zugestanden werden muß, daß er auch in der Seelenlehre nicht alle Irrtümer des Origenes angenommen hat.

Origenes und Gregor von Nyssa sind die einzigen wirklich bedeutenden Vertreter der unkatholischen Lehre von der Apokatastasis. Diese zwei

[1] Cf. *Migne* l. c. XLIV, 51 sq.

genügen nicht, daß man von einer Tradition und gar von der ursprünglich apostolischen Tradition reden kann. Die offenbar häretischen Origenisten kommen hier gar nicht in Betracht. Didymus und Evagrius werden zwar auch genannt, wir haben aber keine diesbezüglichen Schriften von ihnen.

Ferner mag zugegeben werden, daß der eine oder andere Kirchenvater origenistische Ausdrücke aufgenommen hat, die verdächtig klingen. Sicher gilt dies von Hieronymus, der im ersten Buche gegen Rufinus n. 16 ausdrücklich sagt, er habe in seinen Kommentaren manches von andern entlehnt, was man ihm nicht als seine eigene Meinung zuschreiben dürfe[1]. Da er nun nicht nach moderner Weise citiert, so ist es oft schwer oder unmöglich zu bestimmen, was bloßes Referat und was seine eigene Meinung ist. Wollte man ihm aber die Ansicht unterschieben, die Verdammten und auch die Teufel würden sich dereinst bekehren und begnadigt werden, so weist er das mit der ihm eigentümlichen Rhetorik zurück:

„Da die Schrift davon nichts sagt, und es die Furcht Gottes ganz aufheben würde, weil die Menschen leicht in Laster fallen, wenn sie meinen, daß auch der Teufel, der der Urheber des Bösen und die Quelle aller Sünden ist, Buße thun und gerettet werden könne, so müssen wir diesen Gedanken aus unserem Herzen verbannen und wissen, daß die Sünder im Evangelium in das ewige Feuer geschickt werden, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist. Von diesen heißt es: Ihr Wurm wird nicht sterben und ihr Feuer nicht erlöschen. . . . Wenn dagegen alle vernünftigen Geschöpfe gleich sind und nach eigener Wahl von den Tugenden oder den Lastern sich entweder aufwärts erheben oder abwärts senken, und wenn in langem Kreislauf und unendlichen Weltzeiten schließlich die allgemeine Wiederherstellung erfolgt und alle Kämpfer die gleiche Würde besitzen werden, welch ein Abstand bleibt dann noch zwischen einer Jungfrau und einer Buhlerin? Welch ein Unterschied wird sein zwischen der Mutter des Herrn und (es ist ein Frevel, es auch nur auszusprechen) den Opfern der öffentlichen Lust? Dasselbe wird Gabriel und der Teufel sein? Dasselbe die Apostel und die Dämonen? Dasselbe die Propheten und die Pseudopropheten? Dasselbe die Märtyrer und die Verfolger? Man denke sich Jahre soviel man will, man verdopple die Zeiten und häufe unendliche Weltalter zusammen für die Pein: wenn das Ende aller das gleiche sein wird, dann gilt die Vergangenheit für nichts; denn man fragt nicht, was man einmal gewesen ist, sondern was man für alle Zukunft sein wird. Ich weiß wohl, was man dagegen einzuwenden und welche Hoffnung man sich auf Errettung mit dem Teufel zu machen pflegt. Doch ist hier nicht der Platz, weitläufiger über die verkehrte Lehre und das

[1] *Migne* l. c. XXIII, 409 sq.

teuflische Vorgehen jener zu schreiben, die öffentlich leugnen, was sie in ihren Konventikeln lehren" (In Ionam 3, 6 sq.) [1].

Er habe, sagt Hieronymus, das Werk „Periarchon" des Origenes ins Lateinische übersetzt, um klar die Irrlehren von der allgemeinen Wiederherstellung und andere noch verderblichere aufzudecken, die in der Übersetzung des Rufinus vertuscht seien. „So hatte mein Werk einen doppelten Nutzen: es enthüllte den ketzerischen Schriftsteller und überführte den ungetreuen Übersetzer." Auch anderswo habe er kurz die Lehre des Origenes vorgelegt, damit die Origenisten den Lateinern nichts Unbekanntes mehr bieten könnten; „denn das Bekannte verachtet man leichter als das Unerwartete.... Und da wagt man mich noch der Ketzerei des Origenes zu beschuldigen? Achtzehn Jahre sind es beiläufig, daß ich diese Bücher (Comment. in Eph.) diktiert habe, zu einer Zeit, als der Name des Origenes überall in Flor stand, als sein Werk ‚Periarchon' den Lateinern noch unbekannt war; und doch habe ich damals meinen Glauben bekannt und gezeigt, was mir mißfiel. Wenn deshalb auch mein Gegner im übrigen etwas Häretisches hätte nachweisen können, so hätte ich höchstens aus Unvorsichtigkeit geirrt, keineswegs aber mich zu den verkehrten Lehren bekannt, die ich hier und anderswo oft verurteilt habe" (Contra Rufinum l. 1, n. 6. 7. 22) [2].

Wer so redet, der darf nicht, wie es von Petavius und andern geschieht, unter die Anhänger der origenistischen Apokatastasis gerechnet werden.

Doch kehren wir zu der sogen. jüngeren alexandrinischen Schule zurück. Das Haupt derselben, der hl. Athanasius, hat nirgendwo eschatologische Fragen behandelt. Die gelegentlichen kurzen Aussprüche lauten ganz allgemein und durchaus katholisch.

„Wie der Siegespreis jener, die nach Christi Gebot kämpfen, das ewige Leben ist, so wartet jener, welche statt auf dem Pfade der Tugend auf dem entgegengesetzten wandeln, am Tage des Gerichtes große Schmach und unnachsichtliche Gefahr" (Contra gent. n. 47) [3]. Christus ist auf Erden erschienen, um für unsere Sünden gerichtet zu werden. „Er wird wieder kommen, nicht um abermals gerichtet zu werden, sondern um alle zu richten, je nachdem jemand in seinem Leibe Gutes oder Böses gethan hat; und zwar wird er den Guten das Himmelreich schenken, den Bösen aber wird ewiges Feuer und äußerste Finsternis zu teil werden" (Orat. de incarn. n. 56) [4]. Derartige kurze Aussprüche ließen sich viele sammeln; sie zeigen uns jedenfalls Athanasius nicht als Anhänger der origenistischen Wiederherstellungslehre.

Basilius ist ebenfalls niemals in den Verdacht dieser Lehre gekommen. Er spricht eben zu klar die Ewigkeit der Höllenstrafen aus.

---

[1] *Migne* P. L. XXV, 1142. [2] Ibid. XXIII, 401 sq. 415 sq.
[3] *Migne* P. G. XXV, 96. [4] Ibid. 196.

„Wenn wir durch unsere Sünden dem Teufel Ehre und Ruhm bereiten, dann müssen wir auch fürchten, zugleich mit ihm der ewigen Schmach anheimzufallen" (In Ps. 28, n. 2)[1]. „Wenn du dich zu einer Sünde versucht fühlst, denke an jenes schreckliche und unerträgliche Gericht Christi, bei dem der Richter auf einem hohen und erhabenen Throne sitzt, und jedes Geschöpf vor seiner herrlichen Erscheinung zittert. . . . Stelle dir dann im Geiste den tiefen Abgrund vor, die undurchdringliche Finsternis und das glanzlose Feuer, das zwar die Macht hat, im Dunkeln zu brennen, aber kein Licht giebt; dann eine Art Würmer, giftig und fleischfressend, unersättlich zehrend und niemals befriedigt, die durch ihren Biß unerträgliche Schmerzen verursachen; dann die allerschrecklichste Züchtigung: jene ewige Schmach und Schande. Das fürchte, und durch diese Furcht getrieben, halte deine Seele wie durch einen Zügel von den bösen Lüsten fern" (In Ps. 33, n. 8)[2].

Ähnlich redet Basilius in der Erklärung des Isaias (n. 166)[3]. Die Echtheit dieses Kommentars ist durch äußere Zeugnisse und innere Gründe gut gesichert, so daß der Zweifel einiger belanglos ist.

Wir hören hier, daß allerdings auch im andern Leben Sünden durch das Feuer getilgt werden können, aber nur, wenn sie in diesem Leben durch Beicht und Buße zu dürrem Heu geworden sind. Mangelt dagegen in diesem Leben die Buße, so sind die Sünden im andern Leben unvertilgbar (In Is. n. 230)[4].

Der Grund, weshalb es im Jenseits keine Bekehrung giebt, ist der, weil dort der Heilige Geist keine Gnade mehr spendet.

„Die den Heiligen Geist durch ihre schlechten Sitten betrübt oder die ihr Talent nicht benutzt haben, denen wird genommen, was sie empfingen, und die Wohlthat einem andern gespendet werden, oder nach einem andern Evangelisten (Matth. 24, 51) werden sie zerteilt. Die Teilung bedeutet die vollständige Trennung vom Heiligen Geiste; denn nicht der Körper wird zerteilt, und die eine Hälfte gezüchtigt, die andere aber freigelassen. Denn es wäre fabelhaft und des Richters unwürdig, nur die Hälfte zu strafen, wo das Ganze gesündigt hat. Auch wird nicht die Seele halbiert, da sie ganz der Sünde anhing und den Leib zum Bösen mißbrauchte, sondern, wie gesagt, die Teilung bedeutet die ewige Trennung der Seele vom Heiligen Geiste. . . . Denn dann wird er sich vollständig von der Seele trennen, welche die Gnade mißbraucht hat" (De Spiritu Sancto n. 38)[5].

Es erübrigt noch der hl. Gregor von Nazianz[6]. Petavius rechnet ihn zu den Anhängern der origenistischen Apokatastasis, und zwar

[1] *Migne* l. c. XXIX, 285. [2] Ibid. 372. [3] Ibid. XXX, 391.
[4] Ibid. 521; cf. 229. [5] Ibid. XXXII, 141.
[6] Zur jüngeren alexandrinischen Schule rechnet man Athanasius, Basilius, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz, Didymus, Evagrius, Theophilus von

hauptsächlich wegen zweier kleinen Nebensätzchen, die sich in seinen Schriften finden.

Die Hauptstelle lautet: Folgen wir dem Lichte Christi. „Nur jenes eine Licht müssen wir fliehen, das aus dem quälenden Feuer stammt. Wandeln wir nicht im Lichte unseres Feuers und in der Flamme, die wir angezündet haben. Ich kenne nämlich auch ein reinigendes Feuer, welches Christus auf die Erde zu bringen gekommen ist, er, der auch selbst in geheimnisvollem Sinne Feuer genannt wird. Dieses Feuer verzehrt den Brennstoff der bösen Gesinnung, und er will, daß es möglichst schnell angezündet werde; denn er wünscht die Beschleunigung der Wohlthat, da er auch die Feuerkohlen uns zur Hilfe giebt. Ich kenne auch ein Feuer, das nicht läutert, sondern züchtigt. Dahin gehört das sodomitische Feuer, das mit Schwefel und Sturmwind vereint über alle Sünder sich ergießt. Dann jenes, welches dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist. Dann das Feuer, welches vor dem Angesichte des Herrn hergeht und ringsum seine Feinde verzehrt. Dann jenes, welches, noch schrecklicher als diese, verbunden mit dem Wurme, der nicht stirbt, niemals erlöscht, sondern ewig währt für die Bösen. Denn all diese (Feuer) haben verderbende Kraft, wenn nicht auch hier jemand es vorzieht, dieses menschenfreundlicher und des Strafenden würdig aufzufassen" (Orat. 40, n. 36) [1].

Ich habe diesen letzten Nebensatz wörtlich übersetzt; denn er trägt bei Petavius die ganze Last der Beweisführung. Nun ist es aber doch sofort klar, daß Gregor hier nichts behauptet, sondern nur bedingt die Möglichkeit einer andern Auffassung zugiebt. Ist dies die Möglichkeit einer dereinstigen Beendigung der Höllenstrafen? Das liegt jedenfalls nicht notwendig in den Worten. Der Sinn bleibt vollständig gewahrt, wenn man die Stelle so erklärt: Ob all die vorhin erwähnten Feuer bloße Straffeuer waren, oder auch zum teil die Bekehrung der Sünder bezweckten, darüber kann man verschiedener Meinung sein [2]. Diese oder eine ähnliche Deutung ist schon deshalb notwendig, weil Gregor am Ende der Rede erklärt, wir müßten uns zeitig auf das himmlische Hochzeitsmahl vorbereiten, wenn wir nicht auf ewig ausgeschlossen werden wollten.

„Schlafen wir nicht in träger Sorglosigkeit, damit wir nicht bei seiner [des Richters] unerwarteten Ankunft, der guten Werke entbehrend, vom Brautgemach ausgeschlossen werden; denn ein schreckliches Leiden schwebt mir vor

Alexandrien und Palladius. Theophilus war Gegner des Origenes. Palladius hat uns nur eine Anzahl Mönchsleben hinterlassen. Betreffs der übrigen ist das Nötige bereits gesagt.

[1] *Migne* l. c. XXXVI, 409 sq.

[2] Anderswo giebt Gregor selbst die gleiche Deutung (Orat. 16, n. 6; Ibid. XXXV, 941 sq.).

Augen. . . . Die Thörichten, die, als es schon Zeit zum Eintreten war, noch die Lampen bereiten wollten, werden ausgeschlossen, und sie werden dann viel weinen und zu spät den Nachteil ihrer Sorglosigkeit erfahren, wenn ihnen der Hochzeitssaal nicht mehr zugänglich ist, wie sehr sie auch bitten mögen, da sie ihn sich selbst schlechterweise verschlossen haben und in anderer Art jene nachahmen, welche das Hochzeitsmahl verschmähen, das der gute Vater dem guten Bräutigam bereitet hat." [1]

Weiterhin sind es vier Verse, die Gregor als Origenisten kennzeichnen sollen. Ich setze dieselben ebenfalls in möglichst wortgetreuer Übersetzung hierhin.

„Der da auch nichtsseiende zusammenfügte und aufgelöst werdende zusammenfügen und zum andern Leben bewahren wird, entweder des Feuers oder des lichtspendenden Gottes teilhaftig werdende. Wenn aber Gottes, etwa auch alle in Zukunft? Davon ein andermal." (Erstes Gedicht über sich selbst V. 543 ff.) [2]

An die Frage: Wenn aber Gottes, etwa auch alle in Zukunft? *(εἰ δὲ θεοῦ, καὶ ἅπαντας ἐσύστερον;)* knüpft sich folgendes Kuriosum: Petavius sagt: Hier zeigt sich Gregor als Origenisten. Die Herausgeber der Werke Gregors sagen: Hier verwirft Gregor den Irrtum des Origenes. Man sieht, aus so wenigen dunkeln Worten kann man sehr verschiedenes herauslesen. Es handelt sich eben darum, ob im Sinne Gregors die Frage mit Ja! oder mit Nein! zu beantworten ist. Er hat aber weder hier noch anderswo diese Frage ausdrücklich behandelt, soweit uns wenigstens seine Schriften vorliegen. Auch in den Gedichten weissagt er dem Teufel für das angestiftete Böse Strafe im Feuer, in dem er mit den Seinen gequält werden wird [3].

Gar nicht hierhin gehört eine Stelle, in welcher Gregor den Novatianern zu bedenken giebt, sie möchten doch mildere Gesinnungen gegen die Sünder annehmen, da es ihnen sonst begegnen könne, daß sie im Feuer des Jenseits über ihre Härte belehrt würden (Orat. 39, n. 19) [4]. Hier droht also Gregor den Hartherzigen mit den Peinen des Fegfeuers. Übrigens spricht er gar keine Behauptung aus, sondern sagt nur, „vielleicht" werde es ihnen so ergehen.

Wenn dagegen Gott einmal das Verdammungsurteil gefällt hat, dann helfen kein Vorwand, keine Berufung, keine Klagen, kein Flehen, keine Reue; dann wird die Verdammten „zugleich mit anderm und vor allem andern der Gedanke peinigen, daß sie von Gott verworfen sind, und das Bewußtsein nie endender Schmach" (Orat. 16, n. 9) [5]. Dann ist „nur mehr die Zeit der Strafe, nicht mehr der Läuterung" (ibid. n. 7) [6].

[1] *Migne* l. c. XXXVI, 425. [2] *Migne* l. c. XXXVII, 1009. [3] Ibid. 446.
[4] *Migne* l. c. XXXVI, 357. [5] *Migne* l. c. XXXV, 946. [6] Ibid. 944.

Gregor von Nazianz kann für die Apokatastasis nicht in Anspruch genommen werden. Die Behauptung, die alexandrinische Schule habe diese Lehre vertreten, ist dahin einzuschränken: Von den Alexandrinern haben Origenes und Gregor von Nyssa (wenigstens nach der gewöhnlichen und näher liegenden Auffassung) die allgemeine Wiederherstellung gelehrt, einige haben sich über den Gegenstand gar nicht geäußert, wieder andere vertreten die unbedingte Ewigkeit der Höllenstrafe. Also selbst innerhalb dieser Schule kann von einer einheitlichen Tradition zu Gunsten der Apokatastasis gar keine Rede sein.

Nun ist jedoch die alexandrinische Schule noch lange nicht die Kirche. Sobald wir aber den Blick über diese Schule hinaus auf die gesamte kirchliche Überlieferung werfen, dann verschwindet die Sondermeinung jener zwei, wenn auch noch so angesehenen Lehrer zu einem Nichts.

Wie deutlich lauten schon die Aussprüche der Heiligen Schrift! Der Heiland wiederholt dreimal nacheinander von den Verdammten: „Ihr Wurm stirbt nicht, und ihr Feuer erlischt nicht" (Mark. 9, 42 ff.). Nach dem Urteilsspruche gehen die Verdammten „in die ewige Pein", wie die Gerechten ins ewige Leben (Matth. 25, 46). Die Strafe der Hölle ist „ewiges Verderben" (2 Thess. 1, 9). „Der Rauch ihrer Qual steigt auf von Ewigkeit zu Ewigkeit" (Offb. 14, 11; 19, 3). „Sie werden Tag und Nacht gepeinigt von Ewigkeit zu Ewigkeit" (ebd. 20, 11). Diese und andere Aussprüche sind so klar, daß von vornherein eine entgegenstehende Traditionslehre undenkbar ist.

Wenn man aber noch einen positiven Beweis verlangt, daß in den drei ersten Jahrhunderten die unbedingte Ewigkeit der Höllenstrafe allgemein gelehrt wurde, so hat ihn Atzberger in seiner Geschichte der christlichen Eschatologie (Freiburg 1896) glänzend geliefert. Ich begnüge mich deshalb, nur zwei kurze Worte eines griechischen und eines lateinischen Kirchenvaters anzuführen.

Irenäus sagt: „Die Strafe derer, die dem Worte Gottes nicht glauben und seine Ankunft verachten und sich rückwärts wenden, ist nicht bloß zeitlich ausgedehnt, nein, sie ist ewig. Denn denen der Herr sagt: Weichet von mir, ihr Verfluchte, in das ewige Feuer, die werden immer verdammt sein; und denen er sagt: Kommet, ihr Gebenedeite, die werden immer das Reich besitzen" (Advers. haer. IV, 28, n. 2)[1].

[1] *Migne* l. c. VII, 1062.

Cyprian aber schreibt: „Die ewig glühende Hölle und die verzehrende Strafe züngelnder Flammen wird ihre Opfer brennen, und die Möglichkeit ist ausgeschlossen, daß die Qualen einmal eine Pause oder ein Ende haben. Dann wird die Strafempfindung ohne die Frucht der Buße sein, vergebens das Weinen, wirkungslos das Flehen. Dann werden zu spät an die ewige Strafe glauben, die an das ewige Leben nicht glauben wollten. . . . Ist einmal der Schritt ins Jenseits geschehen, dann giebt es keine Gelegenheit zur Buße mehr, keine Wirkung der Genugthuung" (An Demetrian 24. 25) [1].

Gerade so bestimmt reden andere Väter und Schriftsteller. Die ersten Spuren der origenistischen Lehre von der Apokatastasis finden sich vielleicht bei Clemens von Alexandrien. Er spricht zwar ganz klar und wiederholt die Ewigkeit der Höllenstrafen aus, besonders in seinen Sittenreden, die mehr volkstümlich gehalten sind, weniger in den philosophischen Werken.

Man lese z. B. Kap. 9 und 10 der „Mahnrede an die Heiden". Da heißt es unter anderem: „Die guten und gottseligen Menschen werden guten Lohn erhalten, weil sie das Gute gepflegt haben, die Bösen dagegen ihre verdiente Strafe. Auch der Fürst der Schlechtigkeit bekommt seine Qual. Darum droht ihm der Prophet: ‚Der Herr, der Jerusalem erwählt hat, wird dich anfahren. Siehe, ist das nicht ein Feuerbrand aus dem Feuer gerissen?' Ist denn den Herzen der Menschen das Verlangen nach freiwilligem Tode eingepflanzt? Warum fliehen sie zu diesem todbringenden Feuerbrand, mit dem sie zugleich brennen müssen, da es ihnen doch freisteht, in Ehrbarkeit nach Gottes Gesetz anstatt nach schlechter Sitte zu leben? Denn Gott giebt das Leben, die schlechten Sitten aber bringen ihnen nach diesem Leben vergebliche Reue in den Qualen." [2] Das Höllenfeuer ist „unauslöschlich" (Paedag. 3, 11) [3], „ewige Feuerqual" (Welcher Reiche gerettet wird c. 33) [4] u. s. w.

Clemens hat indessen einige eigentümliche eschatologische Anschauungen. So sagt er z. B., der Teufel habe sich nach seinem Falle bekehren können, habe es aber nicht gewollt. Das ist eine Ansicht, die auch von einigen scholastischen Theologen vorgetragen wurde und keineswegs mit dem Glauben streitet [5].

Ferner meint Clemens, denjenigen, welche hier auf Erden keine Gelegenheit hatten, die Offenbarung kennen zu lernen, werde nach dem Tode das Evangelium gepredigt, damit sie sich für oder wider entscheiden können

[1] Ed. *Hartel* I, 368 sqq. [2] *Migne* l. c. VIII, 204.

[3] Ibid. 661. [4] Ibid. IX, 640.

[5] Übrigens sind die wenigen Worte, auf die es ankommt, sehr dunkel: *Ὁ δὲ διάβολος, αὐτεξούσιος ὤν, καὶ μετανοῆσαι οἷός τε ἦν καὶ κλέψαι* (Strom. I, 17 [*Migne* l. c. VIII, 797]). Im Zusammenhang soll gezeigt werden, daß nicht Gott für das Böse verantwortlich ist, weil er es zuläßt, sondern die Geschöpfe, weil sie es frei wählen.

und je nach ihrer Wahl entweder zur Seligkeit gelangen oder verdammt werden (Strom. 6, 6)[1]. Hier wird die schwierige Frage über die Heilswege Gottes für die Heidenwelt berührt, eine Frage, über welche die Kirche bis jetzt nichts entschieden hat. Die Meinung des Clemens ist unwahrscheinlich; aber es ist zu viel gesagt, wenn der Protestant Redepenning[2] einfachhin behauptet, in den Stromaten werde „die Ewigkeit der Höllenstrafen und die Unveränderlichkeit des Schicksals der Verstorbenen durchgängig geleugnet". Höchstens kann man in diesem Werke hier und da leise Ansätze zu der späteren Lehre von der Apokatastasis finden.

Geben wir also zu, daß Clemens einzelne Aussprüche gethan hat, die als Vorläufer des Origenismus betrachtet werden dürfen, so können wir die Geschichte dieser Lehre kurz in der Weise zusammenfassen: Sie entstammt nicht der christlichen Überlieferung, sondern ist mit dem Platonismus in das Christentum eingedrungen. Clemens von Alexandrien hat sie angedeutet, Origenes sie zum System ausgebildet, die späteren Origenisten sie bis zu den äußersten Konsequenzen fortgeführt, das christliche Bewußtsein sie verurteilt und von der Kirche ausgeschlossen. Es hat sich bewahrheitet, was mehr als hundert Jahre vor der zweimaligen Verurteilung in Konstantinopel der hl. Augustinus schrieb:

„Welcher katholische Christ, sei er gelehrt oder ungelehrt, sollte nicht entschieden die sogenannte Läuterung der Bösen verabscheuen, d. h. daß auch diejenigen, welche ihr Leben in den größten Lastern und Verbrechen, in Sakrilegien und Gottlosigkeiten beschlossen haben, und zuletzt sogar der Teufel selbst und seine Engel, wenn auch erst nach sehr langen Zeiträumen, geläutert und befreit dem Reiche Gottes und dem Lichte zurückgegeben werden, und daß wiederum nach sehr langen Zeiten alle, die gerettet sind, von neuem zum Bösen abfallen und zurückkehren, und daß dieser Wechsel von Seligkeit und Elend bei den vernünftigen Geschöpfen immer stattgefunden hat und stattfinden wird? Über diese unsinnige Gottlosigkeit habe ich gegen die Philosophen, von denen Origenes diese Lehren entlehnt, in den Büchern über den Gottesstaat (Buch 21) sehr eingehend disputiert" (De haeres. 43)[3].

Von den späteren Urteilen der Kirche führe ich nur noch zwei an: Innocenz III. lehrt: „Die Strafe der Erbsünde ist der Verlust der Anschauung Gottes, die Strafe der persönlichen Sünde aber ist die Pein der ewigen Hölle."[4]

[1] *Migne* l. c. IX, 272. [2] Origenes I (Bonn 1841), 133 Anm. 12.
[3] *Migne*, P. L. XLII, 33 sq. [4] *Denzinger* l. c. n. 341.

Das vierte Laterankonzil: Alle Menschen werden auferstehen, „um je nach ihren Werken, mögen sie nun gut oder bös gewesen sein, zu empfangen: die einen mit dem Teufel ewige Strafe, die andern mit Christus ewige Herrlichkeit“ [1]. Auch das Konzil von Trient redet von ewiger Strafe und ewiger Verdammung [2].

Die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafe war also seit Jahrhunderten sicher keine freie Meinung mehr, sie war es in der That nie gewesen. Zwei Sätze der katholischen Lehre standen immer fest wie unverrückbares Felsgestein: 1. Jede Todsünde beraubt der heiligmachenden Gnade. 2. Jeder, der ohne heiligmachende Gnade stirbt, ist ewig verloren.

Trotzdem wagte Hirscher es, die Möglichkeit einer Rechtfertigung im Jenseits zu lehren [3]. Daraus nahm man Veranlassung, bei den Vorbereitungen auf das vatikanische Konzil auch diesen Gegenstand zu behandeln. In der dogmatischen Kommission wurde eine Vorlage verfaßt, in der es heißt:

„Wie die katholische Kirche lehrt, daß es keine noch so schweren Sünden giebt, deren Verzeihung die Menschen in diesem Leben durch wahre Buße und die Kraft der Sakramente von der unendlichen Barmherzigkeit Gottes, unseres Erlösers, nicht erlangen können, so lehren und definieren wir festhaltend an der Lehre der Heiligen Schrift und der heiligen Väter und der kirchlichen Überzeugung, daß nach dem Verlaufe dieses Lebens, wenn die Menschen beim Ziele der Vergeltung angelangt sind, um nach den Werken, die ein jeder in seinem Leibe vollbracht, Gutes oder Böses zu empfangen, für keine Todsünde mehr die Möglichkeit einer heilsamen Buße oder Sühne besteht, sondern daß für jede Todsünde, mit der die Seele nach dem Tode vor Gott, dem heiligen und gerechten Richter, befleckt erscheint, immerwährende Strafe bestimmt ist, wie es der ewige Richter selbst bezeugt: Ihr Wurm stirbt nicht, und ihr Feuer erlischt nicht. Darum verurteilen wir als häretisch sowohl die Lehre derjenigen, welche sagen, die Strafen der Hölle seien nicht ewig, als auch die Lehre derjenigen, welche sagen, es gebe einige Todsünden, deren Sühne und Nachlassung nach dem Tode zu hoffen sei, und so würden jene, die mit einer derartigen Schuld aus diesem Leben abscheiden, nicht ewig verdammt.“ [4]

Der zugehörige Kanon lautet: „Wenn jemand sagt, der Mensch könne auch nach dem Tode noch gerechtfertigt werden, oder wenn er leugnet, daß die Strafen der Verdammten in der Hölle ewig sind, so sei er im Banne.“ [5]

---

[1] Ibid. n. 356. [2] Ibid. n. 690. 793.

[3] Vgl. Kleutgen, Theol. d. Vorzeit II, n. 296 ff.

[4] Concil. Collect. Lac. VII, 517 b. [5] Ibid. 567 a.

In den Annotationen zu dieser Vorlage wird bemerkt, es habe durchaus notwendig geschienen, daß diese Lehre definiert werde, weil auch unter Katholiken die irrige Anschauung Wurzel gefaßt habe, daß diejenigen, die zwar mit schweren Sünden, aber ohne Verstocktheit aus diesem Leben scheiden, im andern Leben Gelegenheit zur heilsamen Buße haben würden. Dem gegenüber werde definiert, daß jeder hienieden nicht nachgelassenen Todsünde im Jenseits die ewige Verdammung folge, und zwar geschehe das unmittelbar nach dem Tode. „So wird also ein doppelter Irrtum als häretisch verdammt, ob man nun nach der schon längst verurteilten Häresie (der Origenisten von der allgemeinen Apokatastasis) überhaupt leugnet, daß die Strafen der Verdammten in der Hölle ewig sind, oder ob man behauptet, daß für gewisse Todsünden nach dem Tode noch Sühne und Nachlassung zu hoffen sei. Daß der Irrtum auch in dieser eingeschränkten Form häretisch ist, kann nicht zweifelhaft sein. Das Konzil von Trient lehrt in der sechsten Sitzung sowohl im 16. Kapitel wie im 32. Kanon, es sei zur Erlangung des ewigen Lebens notwendig, daß der Mensch in der Gnade sterbe. Ebendaselbst wird Kap. 15 ausdrücklich gelehrt, daß durch jede Todsünde die empfangene Gnade der Rechtfertigung verloren gehe, und daß es eine Lehre des göttlichen Gesetzes sei, die vom Himmelreiche alle ausschließt, die Todsünden begehen, wegen deren sie von der Gnade Christi getrennt werden. . . . Daß die Strafe der Hölle ewig und dort keine Möglichkeit der Buße und Nachlassung der Sünden ist, das glaubt und predigt die ganze Kirche als eine in der Schrift geoffenbarte und von den heiligen Vätern überlieferte Wahrheit." [1]

Diese Bestimmungen haben keine bindende Kraft, aber sie sind doch ein Zeugnis des katholischen Bewußtseins. Mögen wir vom 1. Jahrhundert bis zum 19. heruntersteigen, zu allen Zeiten tönt uns aus der Kirche das Bekenntnis entgegen: Einmal zur Hölle verdammt, ewig verdammt; in der Hölle giebt es keine heilsame Reue, aus der Hölle keine Errettung. Das ist in Wahrheit die apostolische Tradition.

V. Die Seele im Jenseits.

Gott hat uns die Ewigkeit der Höllenstrafe geoffenbart, nicht Menschenweisheit hat diese so furchtbare und doch so heilsame Lehre erdacht. Vor Gottes Wort hat der Menschenverstand sich zu beugen, auch wenn es sich um undurchdringliche Geheimnisse handelt. Wo die Thatsache der Offenbarung sicher ist, da kann die geschaffene Vernunft nicht das letzte Endurteil für sich in Anspruch nehmen.

Gesetzt also auch, wir ständen vor der Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen als vor einem Geheimnisse so groß wie das Geheimnis der

[1] Ibid. 550[d] sq.

allerheiligsten Dreifaltigkeit selber, so müßte doch aller Zweifel gegenüber dem Gotteszeugnis verstummen, und wir könnten nur in Demut sagen: Ich verstehe es zwar nicht, o Herr, aber ich glaube, weil du, o höchste Wahrheit, es geoffenbart hast.

Thatsächlich verhält es sich jedoch mit dieser Frage nicht so. Auch die natürliche Vernunft sieht die Notwendigkeit einer Sanktion des Sittengesetzes im Jenseits ein, sie begreift, daß Gut und Bös hienieden nicht immer den gebührenden Lohn und die gebührende Strafe finden, sie verlangt eine vollkommener ausgleichende Gerechtigkeit, als im diesseitigen Leben den Einzelnen oder der Gesamtheit zugemessen wird, sie erwartet daher den gänzlichen Sieg des Rechtes jenseits des Grabes, wo ein absolut heiliger und allmächtiger Wille jedem zuteilt, was ihm gebührt, ohne daß geschöpfliche Gewaltthätigkeit, Hinterliſt oder Verstellung das Recht weiterhin zu beugen oder unwirksam zu machen im stande wären.

Die menschliche Vernunft erkennt auch, daß uns das Endziel unseres sittlichen Strebens nicht wie eine unerreichbare Fata Morgana nur vorgegaukelt und in immer weitere Entfernungen hinausgerückt werden darf, sondern daß es eine bestimmte Zeit des Arbeitens und eine Zeit des Lohnes, eine Zeit der Aussaat und eine Zeit der Ernte, eine Zeit des Kampfes und eine Zeit des Siegespreises geben muß. Ein Mühen ins Ungewisse, ins Blaue, ein Rennen nach einem Ziele, das vielleicht gar nicht existiert, ist mit unserer vernünftigen Natur, mit dem ihr eingewurzelten Sehnen nach Befriedigung unvereinbar.

Wo sollte aber die Grenze, die Weg und Ziel voneinander scheidet, füglicher angenommen werden, als in jenem Augenblicke, der den Menschen trennt von seiner bisherigen Laufbahn, von seinen bisherigen Mühen, Arbeiten und Kämpfen, ja gewissermaßen von seinem bisherigen Selbst? Der Tod bietet in dieser Beziehung eine so natürliche Scheidelinie, daß wir uns nicht im mindesten wundern dürfen, wenn übereinstimmend mit der Offenbarung alle Völker aller Orten und Zeiten jenseits des Grabes die Vergeltung für die Werke des sterblichen Lebens angesetzt haben.

Sieht die Vernunft in der Ansetzung dieses Lebens für das Wirken und des Jenseits für den Lohn keine ihrer berechtigten Forderungen verletzt, erkennt sie diese Einrichtung vielmehr als eine durchaus der göttlichen Weisheit und Gerechtigkeit entsprechende, dann folgt weiter, daß ein solcher Zustand der Seele beim Eintritt in das andere

Leben denkbar ist, welcher einen ewigen Ausschluß von der Erreichung der Seligkeit fordert.

Seligkeit im objektiven Sinne, das was beseligt, ist das unendliche Gut selber. Kein geschaffenes Gut und keine Fülle geschaffener Güter kann den Geist, der mit seinem Denken und Wollen über alles Geschaffene hinausreicht, vollständig und für die ganze Ewigkeit befriedigen. Das vermag nur der unendliche Gott selber. Wenn nun jemand nach dem Tode so gesinnt wäre, daß er um keinen Preis in und durch Gott beseligt werden wollte, wenn er vielmehr mit der ganzen Entschiedenheit seiner Willensakte sich von Gott abwendete und in dieser Gesinnung hartnäckig verharrte, dann müßte man sagen: Wem zu teil wird, was er will, dem geschieht kein Unrecht; dieser Mensch will nicht zu Gott, in dem er allein selig werden kann, also wird er mit Fug und Recht von der Seligkeit ausgeschlossen.

Ausschluß von der Seligkeit ist das Wesen der Verdammung. Wenn wir das Wort Hölle hören, denken wir unwillkürlich zuerst oder auch fast ausschließlich an die Sinnenstrafen. Allein diese sind nicht die Hauptsache. Würde auch das Höllenfeuer ausgelöscht, die Hölle bliebe wesentlich, was sie ist durch den Ausschluß der Seligkeit. Wenn man hier auf Erden einen Menschen in ein finsteres Gelaß einsperrte, in das niemals ein einziger Lichtstrahl dränge, so würde diese stete Entbehrung des Lichtes ohne jede andere Qual vollständig genügen, um ihn zur Verzweiflung zu bringen. Die ewige Seligkeit besteht im Genusse des ewigen Lichtes; „das ewige Licht leuchtet ihnen", sagt die Kirche von den Seligen. Der Ausschluß von diesem geistigen beseligenden Lichte, „die äußerste Finsternis" eine Ewigkeit lang, das ist Verdammung. Der Verdammte wendet sich hartnäckig ab vom ewigen Lichte, darum ist er in der ewigen Finsternis.

Die Verstocktheit im Bösen, d. h. in der Abwendung von Gott, dem letzten Ziele, verdient also zweifelsohne die ewige Verdammung. Nun lehren aber die Kirchenväter und Theologen, daß Verstocktheit in der Sünde und ewige Verdammnis immer mit einander verbunden sind. Keiner ist in der Hölle, der nicht verstockt ist, und jeder Verstockte muß in die Hölle.

Die Verstocktheit ist also die Erklärung (wenn auch nicht die vollständige) der ewigen Verdammung; aber sie bietet auch gerade die größte Schwierigkeit; denn die Kirche lehrt nicht etwa, daß von den Todsündern nur einige, die auch nach dem Tode noch verstockt sein wollen, ewig ver-

dammt werden, während solchen, die nicht so hartnäckig sind, die Gelegenheit zur Buße geboten wird. Nein, sie lehrt, daß jeder, der unbußfertig in einer Todsünde stirbt, nach dem Tode ewig verstockt bleiben wird. Hier möchte nun die Vernunft, wenn es möglich ist, einigen Aufschluß darüber haben, was beim Tode den Übergang von der Fähigkeit der Bekehrung zur absoluten Verstocktheit bewirkt.

Wollte freilich jemand eine solche Erklärung fordern, die jedes Dunkel, welches über diesem Gegenstande lagert, vollständig zerstreute, so wäre das eine thörichte Forderung. Unsere Seele und unser Seelenleben hienieden sind uns schon in mancher Beziehung ein unlösbares Rätsel. Wir können die Psychologie nicht wie mathematische Formeln klar machen. Ein ziemlich großer dunkler Rest bleibt immer. Dieser dunkle Rest wächst aber noch gewaltig, wenn es sich um das ganz anders geartete Leben der Seele im Jenseits handelt. Mit den wenigen sichern Daten, die Glaube und Vernunft uns bieten, müssen wir die allerschwierigsten Probleme zu lösen suchen. Kein Wunder, wenn eine völlig zufriedenstellende Antwort ausgeschlossen ist. Unsere Vernunft soll ja auch nicht das Fundament sein, auf welches wir unsere feste Überzeugung von der Ewigkeit der Höllenstrafe vorzüglich aufbauen; sie soll uns nur helfen, die vom Glauben verbürgte Wahrheit, soweit es in ihren Kräften steht, aufzuhellen.

Wenn die Seele in das andere Leben tritt, geht ihr eine neue Welt auf. Bisher war sie an den Körper gebunden, in allen ihren Thätigkeiten von der Mitwirkung körperlicher Organe abhängig, das Geistige konnte sie nur nach Art des Körperlichen erfassen, selbst der unmittelbare Eintritt in ihr eigenes Wesen war ihr verschlossen, sie wußte von sich nur durch einen Schluß von den Wirkungen auf die Ursache, darum war die Kenntnis ihrer selbst so mangelhaft und uneigentlich. Das wird nun mit einem Schlage anders.

Der Bande des Körpers entledigt, steht sie zum erstenmal gleichsam vor sich selber. *Der nächste und unmittelbarste Gegenstand ihres Erkennens ist ihr eigenes Wesen.* Sie sieht sich, wie sie an sich ist, all ihre Kräfte, Fähigkeiten, all ihre Kenntnisse, all ihre anerworbenen Laster oder Tugenden. Ihr Selbst wird ihr zum Spiegel und Erkenntnisgrund für alles andere. Sie vermag das Geistige nach Art ihres eigenen Seins zu erfassen und darum in viel eigentlicherer Weise, als es in diesem Leben der Fall war.

Hierzu kommt, daß die Seele sich nicht mehr auf der Wanderschaft befindet, sondern am Ziele angelangt ist. Demgemäß erhält sie auch von Gott jene Ausstattung, welche der Natur des Endzustandes entspricht, und jene Mitwirkung, die sie befähigt, ohne den vielfach trügerischen Schein der körperlichen Umhüllung die Dinge nach ihrem wahren Werte zu ermessen. Sie erkennt nun mit großer Klarheit, daß sie für den ewigen Besitz Gottes geschaffen ist, und daß Gott allein ihre volle Befriedigung und ihr ganzes Glück sein kann. Die Welt mit ihren Reizen und Lockungen ist für sie untergegangen, nicht bloß weil sie diese Scheingüter nicht mehr erreichen kann, sondern noch viel mehr, weil sie den Schein als Schein erkennt und in ihm keinen Genuß mehr zu finden vermag. Es ist gerade, wie wenn jemand im Dunkeln eine teure Person zu umarmen glaubte und dann plötzlich beim Scheine des Lichtes sähe, daß er eine fremde verwesende Leiche in den Armen hielte. Licht, ganz neues, ungeahntes Licht ist es, das gleich nach dem Tode in jede Seele einstrahlt, nicht immer das beseligende Licht der Glorie, aber unter allen Umständen jenes Licht der Ewigkeit, welches alle Dinge, Gott und die Geschöpfe in ihre wahre Beleuchtung rückt und jeden falschen Schimmer zerstreut. Bei der Hervorbringung dieses Lichtes wirkt Gott immer unmittelbar mit, weil er will, daß im Jenseits die Wahrheit, die volle, ganze Wahrheit, insofern sie auf die Seele Bezug hat, klar einleuchte. Deshalb kann man sagen, daß in der Erkenntnis jeder Seele im andern Leben eine sehr wesentliche Veränderung vor sich gehe. Wenn auch nicht alle zur unmittelbaren Anschauung der Gottheit und somit auch nicht im eigentlichsten Sinne zum ewigen Lichte gelangen, so bringt doch für alle die Ewigkeit eine Erleuchtung mit sich, in Vergleich mit welcher alle Erkenntnis hienieden dunkle Erdennacht ist.

Mit der neuen Art des Erkennens tritt auch eine gänzliche Änderung im Streben des Begehrungsvermögens ein. Wie auf Erden schon der Mann infolge seiner gereiften Erkenntnis keine Freude mehr findet an Spielen, welche dem Kinde eine Quelle großen Vergnügens sind, so kann auch die Seele, vom Lichte des Jenseits durchstrahlt, nicht mehr nach den irdischen Tändeleien verlangen. Das ihr eingepflanzte Streben nach dem Guten im allgemeinen geht mit seiner ganzen naturwüchsigen Kraft über in den Trieb nach Gott, den die Seele als

ihr einziges wahres Gut erkennt. Es ist das keine sittliche Besserung, die auf Anerkennung, Lob oder Verdienst Anspruch erheben könnte; es ist ein Naturprozeß, bei dem der freie Wille noch weniger in Frage kommt, als wenn der erwachsene Mann die Lust an Kinderspielen verliert und sich zu etwas Wertvollerem hingezogen fühlt. Glücklich im Besitze Gottes oder vollständig unglücklich, das steht der Seele als unvermeidliches Entweder— Oder sonnenklar vor ihrer Erkenntnis, und darum ist der Naturtrieb zum Guten jetzt ein unwiderstehlicher Trieb zu Gott hin.

Wir sind hienieden nicht im Zustand der positiven Unseligkeit wegen des Nichtbesitzes Gottes. Einerseits erkennen wir Gottes Liebenswürdigkeit zu dunkel und von ferne, als daß sie eine unwiderstehliche Anziehungskraft auf uns auszuüben vermöchte; anderseits umschmeicheln uns die Erdenreize so sehr, daß sie wenigstens zeitweise uns ganz einnehmen und in ihrer Abwechslung uns immer neues Glück, wenn nicht gerade gewähren, so doch hinreichend vorgaukeln, um uns in steter Hast nach einem nie erreichbaren Phantom zu erhalten. Nur eine vollständige Übersättigung am Irdischen, vielleicht auch ein steter Mißerfolg in der Jagd nach Glück oder aber im Gegenteil eine ganz außergewöhnliche Einsicht in den Unwert des Geschaffenen und den Alleinwert des Göttlichen vermögen hienieden eine entfernt ähnliche Gleichgültigkeit gegen den zeitlichen Tand hervorzubringen, wie er allen Seelen im Jenseits natürlich ist. Schon nach dieser negativen Seite hin können wir uns nur eine schattenhafte Vorstellung von dem Begehren der Geister im Jenseits machen; noch viel weniger sind wir im stande, ihren positiven Drang nach Gott auch nur annähernd zu ahnen.

Eine gewaltige Sehnsucht, heftiger als das heftigste Heimweh hier auf Erden, treibt die Seele zu Gott hin. Es ist das, wie gesagt, kein frei gesetzter Akt, sondern ein Naturtrieb, den Gott mit der entsprechenden Erkenntnis in den Menschengeist hineingelegt hat, weil ohne ihn die Seele weder der Seligkeit noch der Verdammung fähig wäre.

Seligkeit und Verdammung hätte es auch in der reinen Naturordnung gegeben. Die Seligkeit hätte dann nicht in der unmittelbaren Anschauung Gottes bestanden, aber doch in einer sehr vollkommenen Erkenntnis und Liebe Gottes, die alles Sehnen des geschaffenen Geistes ganz und gar befriedigt hätte. Eine solche Befriedigung verleiht nach der gewöhnlicheren Lehre der Theologen Gott

den unmündigen Kindern, die ohne Taufe sterben. Diese Kinder sind verdammt, insofern sie von der unmittelbaren Anschauung Gottes ausgeschlossen sind. Durch die Sünde ihres Stammvaters Adam der heiligmachenden Gnade beraubt, haben sie das Anrecht auf das übernatürliche Endziel verloren und sind der Anschauung Gottes unwürdig und unfähig geworden. Da es sich um ein der Natur nicht gebührendes Gnadengeschenk handelte, so konnte Gott die Erlangung desselben von einer beliebigen, seiner Weisheit entsprechenden Bedingung abhängig machen. Was dagegen der Natur als solcher zukommt, kann nur durch persönliche Verschuldung verloren gehen. Da nun die Kinder eine solche Schuld nicht auf sich geladen haben, so gewährt Gott ihnen alles, was der menschlichen Natur als solcher nach Vollendung der irdischen Pilgerschaft gebührt. Sie sind verdammt und objektiv unglücklich durch den Verlust des Höchsten, was die Liebe Gottes dem Menschen zugedacht hatte, aber subjektiv sind sie zufrieden, ohne jedes positive Leid, ausgestattet mit einer herrlichen Erkenntnis Gottes, von der wir uns keinen Begriff machen können, gefestigt in seiner Liebe, frei von aller Gefahr sittlichen oder physischen Übels.

Wesentlich anders verhält es sich mit den Erwachsenen, die im Zustande der Todsünde das Jenseits erreichen. Sie haben in diesem Leben die heiligmachende Gnade und damit das Anrecht auf die übernatürliche Seligkeit besessen, oder hätten sie besitzen können, wenn sie wollten. Ihr natürliches Ziel war mit ihrem übernatürlichen Ziel unzertrennlich in eins verschmolzen, und die Erreichung oder Nichterreichung desselben ihrer freien Wahl anheimgestellt. Sie haben dieses Ziel von sich gewiesen, die heiligmachende Gnade aus ihrer Seele verbannt, sich selbst der Anschauung Gottes unfähig und unwürdig gemacht und treten nun in diesem Zustand ins andere Leben.

Da erblickt die Seele zuerst sich selbst. Was zeigt ihr dieser Blick? Den Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte. Der Tempel des Heiligen Geistes ist umgewandelt in eine Wohnstätte Satans und der Sünde. Jede schwere Sünde ist eine Entstellung der Seele, die wir in ihrer Abscheulichkeit ebensowenig zu fassen vermögen, als wir das Wesen der Seele und ihrer übernatürlichen Schönheit unmittelbar erkennen. Je höher ein Wesen steht, desto häßlicher ist seine Entstellung. Eine verfaulende Pflanze ist häßlicher als ein zerfallender Stein, ein verwesendes Tier ist häßlicher als eine verfaulende Pflanze. Am widerwärtigsten ist uns die Entstellung am schönsten Gebilde der

sichtbaren Natur, am menschlichen Körper. Und welch eine Stufenfolge ist hier wieder möglich bis zu dem entsetzlichen Anblick eines vom Krebs zerfressenen Antlitzes, eines Aussätzigen, einer in voller Verwesung befindlichen Leiche!

Unvergleichlich edler und schöner als alles Sichtbare ist die Seele, geschaffen nach dem Bilde und Gleichnisse Gottes. Die schwere Sünde ist der Tod der Seele, ihre Verwesung, ihr Moder, der Inbegriff jeglichen Greuels. Die Heilige Schrift häuft die Namen alles Häßlichen zusammen, um uns die Abscheulichkeit dieser Verunstaltung ahnen zu lassen[1]. Schmutz, Blut, Krankheit, Tod, Moder, Verwesung, Finsternis müssen als Sinnbilder der Verwüstung dienen, welche die Sünde in der Seele anrichtet. Wie die Gnade die Menschen Gott ähnlich und zu seinen Kindern macht, so macht die Sünde sie dem Teufel ähnlich und zu Teufelskindern. In diesem Zustande erblickt sich die Seele nach dem Tode und wird mit Entsetzen vor sich selber erfüllt. Das Licht der Ewigkeit zeigt ihr die Sünde nicht als etwas schlechthin Vergangenes, als einen verschwundenen Taumel, aus dem sie mit Scham erwacht, sondern als etwas in seinen schrecklichen Folgen noch sehr Gegenwärtiges. Die Seele hat nicht bloß ehedem einmal gesündigt, sie ist jetzt noch im Zustande der Todsünde, des geistigen Moders.

Die Sünde ist mit Bezug auf die Seele eine furchtbare Entstellung, mit Bezug auf Gott eine gewissermaßen unendliche Verschuldung. Nehmen wir an, der Mensch stirbt unmittelbar nach der ersten Todsünde. Die Seele erscheint vor dem Richterstuhle Gottes, den sie soeben mit bewußter Überlegung und freiem Entschlusse schwer beleidigt hat. Nun steht Gottes Majestät in ihrer unendlichen Größe vor ihr. Sie erkennt, daß sie frevelnd die Hand gegen jenen erhoben, vor dem die höchsten Engel in Ehrfurcht zittern. Da die zugefügte Schmach um so größer ist, je höher derjenige steht, dem sie zugefügt wurde, welche Majestätsbeleidigung, welche Rebellion, welches Attentat auf einen Kaiser oder König könnte da mit der Schmach verglichen werden, die durch jede schwere Sünde Gott zugefügt wird? Und dieser Gott war zugleich der liebevollste Vater, der größte Wohlthäter, der nicht weniger als sich selber und die unendlichen Reichtümer seiner Gottheit dem Menschen für die

[1] Is. 1, 10 ff.; 5, 18 ff.; 14, 11 ff.; 59, 1 ff.; 64, 6 ff. Jer. 2, 12 ff.; 7, 9 ff.; 13, 23 ff. Klagel. Matth. 23, 27 ff. Röm. 1, 21 ff. Eph. 4, 17 ff. 1 Joh. 3, 4 ff. und an vielen andern Stellen.

Beobachtung seines Gesetzes angeboten hatte. Und dieses Angebot wurde schnöde zurückgewiesen. Der Mensch sagte: Ich diene meiner Lust und nicht dir; ich suche meine Seligkeit, aber nicht in dir; du ziehst dich von mir zurück, ich verzichte auf dich; du drohst mir mit ewiger Strafe, ich kümmere mich nicht darum. Im Augenblicke, da Gott seine Wohlthaten spendete, wendete der Mensch sich gegen ihn, mißbrauchte seine Wohlthaten, um ihn schmählich zu beleidigen, schleuderte ihm Wohlthaten, Gesetz und Drohungen gleichsam ins Gesicht und sagte: Ich diene dir nicht.

Man mag hienieden die Sünde beschönigen, soviel man will, liegt eine wirkliche Todsünde vor, so wird im ersten Augenblicke nach dem Tode die volle Bedeutung der Beleidigung des unendlichen Gottes, des höchsten Gesetzgebers und liebevollsten Wohlthäters, der Seele in ihrer unverhüllten, grausigen Wahrheit klar werden. Jede Bemäntelung, jede Entschuldigung, jede Ausrede wird verstummen.

Die sittlich ganz verunreinigte, mit unermeßlicher Schuldenlast beladene Seele steht vor dem alldurchdringenden Auge der fleckenlosen Heiligkeit und unerbittlichen Gerechtigkeit. Braucht es da noch etwas anderes, damit sie von Entsetzen erfaßt wird und fliehen möchte in das tiefste Dunkel, um sich vor diesem für sie entsetzlichen Lichte zu bergen? Sie selbst erkennt jetzt, was es um die Sünde ist, sie selbst muß sich den Urteilsspruch sprechen: Fort, fort von Gott, überallhin, nur nicht in seine Gegenwart! Würde Gott sie in diesem Sündenzustande belassen und ihr zugleich jene Erkenntnis verleihen, welche die Heiligen im Himmel beseligt, so würde er ihr damit nur eine größere Hölle anzünden, weil sie dann um so klarer den Gegensatz ihrer Abscheulichkeit zur unendlichen Heiligkeit durchschaute. Doch die Erkenntnis, die sie hat, genügt. Beim Anblicke ihres Mißverhältnisses zu Gott kann und will sie nicht zu ihm hin. Der Drang aber, der ihrer Natur eingepflanzt ist, in Gott beseligt zu werden, hört darum nicht auf. Wenn er aufhörte, dann wäre die Seele über den Verlust Gottes nicht unglücklich. Nun aber besteht dieser Drang in seiner ganzen Gewalt fort, anderseits flieht die sündenbefleckte Seele vor dem Angesichte der allreinen Heiligkeit und zürnenden Gerechtigkeit. Dieser innere Zwiespalt, diese Zerrissenheit ist das eigentliche Wesen der Hölle.

Gottes Allmacht ist freilich groß genug, um die Seele von ihrer Unreinigkeit abzuwaschen, ihr die Schulden nachzulassen und ihr die Gnade

zurückzugeben. Aber Gott muß sich selbst getreu sein. Er hat festgesetzt und uns dieses Gesetz geoffenbart, daß nur hienieden die Zeit der Gnaden ist, drüben aber die Gerechtigkeit je nach den Werken des sterblichen Lebens Vergeltung übt. Jede Gnade, die auf Erden nicht erworben wird, ist für die ganze Ewigkeit verloren. Wer ohne Gnade hinübergeht, bleibt ewig gnadenlos. Das sieht die sündige Seele nach dem Tode, und damit schwindet ihr für immer die Hoffnung, je wieder in den Zustand zu kommen, der allein sie für den Besitz Gottes befähigen würde. Bittere Reue, Schmach und Scham erfaßt sie, aber nicht die Reue der liebevollen Hinwendung zu Gott, sondern die Reue der verzweifelnden Flucht vor ihm, eine erzwungene Reue, eine nutzlose Reue, eine ewige Reue.

Man sagt zuweilen, die Verdammten strebten ewig zu Gott, und ewig würden sie von ihm in den Abgrund zurückgeschleudert. Allein in den Verdammten ist das Streben zu Gott nur der unauslöschliche Naturdrang zur Beseligung in Gott, keineswegs aber Willensakte, mit denen sie sich irgendwie freiwillig zu Gott hinbewegen. Ihr Wollen ist: fort von Gott, dessen Anblick sie nicht ertragen können. Von seiten Gottes aber ist das Zurückstoßen, insofern es sich auf die Beraubung der beseligenden Anschauung bezieht, nichts anderes als die Verweigerung der übernatürlichen Gnade und die Mitteilung der klaren Erkenntnis von dem schrecklichen und hoffnungslosen Zustande, in den die Seele sich durch ihre eigene Schuld versetzt hat. Die Verdammten sehen ohne die Möglichkeit des mindesten Zweifels, daß sie in ihrem Zustande naturnotwendig von der Seligkeit ausgeschlossen sind, und daß ihnen durch ein gerechtes Gericht Gottes jede Gnade für alle Zukunft versagt wird. Die Einsicht, daß sie die Hölle für ihre Sünden wirklich verdient haben, bildet einen wesentlichen Bestandteil ihrer Verdammung, ihrer Verzweiflung, ihrer Verstocktheit.

Hassen die Verdammten Gott? Sind sie in diesem Hasse verstockt?

Haß ist Abscheu vor einem andern als dem Störer unseres Glückes oder der Ursache unseres Unglückes. Wie die Liebe Wohlgefallen und Streben nach Vereinigung, so ist der Haß Widerwillen und Flucht vor einem unsympathischen Wesen. Der Haß geht immer aus der Liebe zu einem Gute hervor, zu dem der Gehaßte sich gegensätzlich verhält. Nie-

mals aber kann der Haß nur für sich existieren ohne eine entsprechende Liebe, und niemals kann das Übel, von dem der Haß sich abwendet, die letzte und einzige Triebfeder des Strebens sein. Alles Streben geht von Liebe aus. Wäre in den Verdammten alle Liebe zu sich selber und zu ihrem Glücke erstorben, so gäbe es kein Gut, dessen Abwesenheit, und kein Übel, dessen Anwesenheit sie betrüben, peinigen könnte. Wer gar nicht liebt, kann weder glücklich noch unglücklich sein.

Gott ist das höchste Gut, das einzige Gut, welches sich und allen andern vollkommen genügt. Das Gute, d. h. das, was dem Begehrungsvermögen entspricht und ihm Befriedigung gewährt, kann als solches nicht Gegenstand des Hasses sein, weil diese zwei Begriffe sich gegenseitig aufheben. Darum kann auch der Teufel Gott nicht insofern hassen, als Gott das höchste Gut und die Quelle der Seligkeit für jedes Wesen ist. Was haßt er an Gott? Die Heiligkeit Gottes, die seiner eigenen Unheiligkeit widerwärtig ist, das Gesetz Gottes, das seiner gesetzlosen Eigensucht widerstrebt, die Allmacht Gottes, gegen die er sich in ohnmächtigem Stolze bäumt, die Strafgerechtigkeit Gottes, die mit ihrer ganzen Wucht auf ihm lastet, ihm keine Gnade, keine Verzeihung in Aussicht stellt, sondern nur nie endende Pein.

Ja, die Verdammten hassen Gott, sie schmähen Gott, sie verabscheuen Gott, sie fluchen Gott, nicht weil sie zweifeln, daß Gott das höchste Gut ist, zu dem ihre Natur mit aller Gewalt hindrängt, auch nicht, weil sie glauben, sie seien ungerecht verdammt, da ihnen die Gerechtigkeit des göttlichen Gerichtes aufs klarste gezeigt wird. Sie hassen Gott wie der Verbrecher, der um so mehr gegen seinen Richter erbost ist, je unwiderleglicher dieser die ganze Größe der Schuld und die Angemessenheit der Strafe dargelegt hat.

Die Flucht vor Gott und der unüberwindliche Widerwille gegen ihn, also die Verstocktheit, hat ihren tiefsten Grund in der Gegensätzlichkeit zwischen Gott und der sündenbeschmutzten Seele. Auch die Grade des Hasses und der aus diesem Hasse entspringenden Qual finden hier ihre Erklärung. Denn je größer die Zahl und die Art der Sünde, desto entstellter ist die Seele, desto heftiger ist ihr Widerwille gegen die wesenhafte Heiligkeit. Zudem wissen die Verdammten, wie leicht Gott es ihnen gemacht hatte, solange sie auf Erden waren, seine Gnade wiederzugewinnen. Sie hätten nur von Herzen zu sagen

brauchen: Ich habe viel und schwer gesündigt, o mein Gott, aber es thut mir leid, daß ich dich, das höchste Gut, so schmählich beleidigt habe, verzeih mir meine Sünden, es soll in Zukunft anders werden. Der übernatürliche Beistand Gottes hätte ihnen zu diesem Akte nicht gefehlt. Mit dem Schächer am Kreuze hätten sie aus einem Leben voll Verbrechen zu den Wonnen des Paradieses übergehen können. Sie haben es verschmäht. Nun heißt der Richterspruch: Da ich wollte, habt ihr nicht gewollt; so oft habe ich mit meiner Gnade an euer Herz gepocht, gemahnt, gedrängt, ihr habt mich hartnäckig zurückgewiesen; nun will ich nicht mehr, und ihr seid eurem eigenen bösen Willen ewig überlassen. Jede in diesem Leben verübte Widersetzlichkeit gegen die Gnade ist eine neue Quelle der Pein und der Verstockung für die Verdammten.

Dazu kommen die positiven Strafen, die ebenfalls nach der Größe der Sünden sehr verschieden sind. Die Heilige Schrift hebt diese stärker hervor, weil sie geeigneter sind, auf die im Sinnenleben befangenen Menschen Eindruck zu machen. Trotzdem gebührt ihnen erst die zweite Stelle, wie sie auch über die Verdammten verhängt werden wegen jener Bosheit, die in der schweren Sünde an zweiter Stelle in Betracht kommt. Das Wesen der Todsünde als solcher liegt darin, daß der Mensch Gott als sein letztes Ziel verwirft. Da er aber doch ein Ziel haben muß, so wendet er sich dem Geschöpfe, d. h. seinem eigenen Ich zu, das er nun zu seinem Gotte und dem er alles andere als Mittel dienstbar macht. Worin jemand gesündigt hat, darin wird er gestraft werden. Der Verdammte hat in den Geschöpfen seine Seligkeit gesucht anstatt in Gott. Darum werden ihm jetzt die Geschöpfe zur ewigen Zuchtrute gebunden.

Die Hölle wäre wesentlich, was sie ist, auch ohne die positiven Strafen, wie auch die Sünde bliebe, was sie ist, wenn es geschehen könnte, daß der Mensch sich von Gott abwendete, ohne sich den Geschöpfen zuzuwenden. Wenn umgekehrt die Seele von der Sünde befreit und des Lichtes der Glorie teilhaftig würde, so könnten alle sinnlichen Peinen (falls es denkbar wäre, daß sie nicht aufhörten) ihre Seligkeit nicht hindern. Wie aber in der Sünde Abwendung von Gott und Hinwendung zu den Geschöpfen untrennbar sind, so wird auch in der Hölle der Verlust der Seligkeit stets mit äußeren Peinen verbunden sein.

Weil die Größe dieser Pein unsere Fassungskraft übersteigt, darum sucht die Heilige Schrift durch Bilder von erschütternder Schrecklichkeit uns

den Leidenszustand der Verdammten auszumalen. „Man wird hinausgehen und die Leichname der Männer schauen, welche abtrünnig geworden sind von mir; ihr Wurm wird nicht ersterben und ihr Feuer nicht erlöschen, und sie werden ein Abscheu sein allem Fleische“ (Is. 66, 24). Sie werden „trinken von dem Weine des Zornes Gottes, welcher ungemischt in dem Kelche seines Grimmes eingeschenkt worden ist, und gepeinigt werden mit Feuer und Schwefel angesichts der heiligen Engel und des Lammes, und der Rauch ihrer Qualen steigt auf in Ewigkeit der Ewigkeiten, und sie werden keine Ruhe haben Tag und Nacht“ (Offb. 14, 10. 11). „Schrecklich ist es, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen“ (Hebr. 10, 31).

Das Gewicht dieses göttlichen Strafgerichtes lastet in jedem Augenblick mit dem ganzen Druck der Ewigkeit auf den Verdammten. Qualen ohne Unterlaß, ohne Linderung, ohne Ende. Das wissen sie, das fühlen sie.

Haben die Verdammten in diesem Zustande der vollendeten Unseligkeit und der schrecklichsten Pein noch die Freiheit, sich liebend zu Gott hinzuwenden? Den Verstand und den Willen, die zu einem Akte der Bekehrung nötig sind, behalten sie. Das nennt man *physische Freiheit*; aber die *moralische Kraft*, unter so entsetzlichen Umständen reuig zu Gott zurückzukehren, haben sie nicht. Alle, oder doch die meisten Menschen haben die physische Kraft, sich mit einem stumpfen Messer Glied um Glied, Zoll um Zoll von ihrem Leibe abzusägen, bis sie unter der Qual und dem Blutverlust zusammenbrechen. Haben darum auch alle die moralische Kraft? Ebensowenig können die Verdammten, gebrochen durch den Anblick ihrer eigenen Abscheulichkeit einerseits und der göttlichen Majestät, Heiligkeit und Gerechtigkeit anderseits, und niedergebeugt unter der Last der Höllenqualen je wieder sich zu einem sittlich guten Akte aufraffen.

Die Verstocktheit wird also bewirkt erstens durch die klare Erkenntnis der Seele von dem Mißverhältnis ihres Zustandes zu Gott dem letzten Ziel und Ende, zweitens durch die Versagung jeglicher Gnade, drittens durch die beständige und ungeschwächte äußere Pein. Die beiden ersten Gründe sind die Hauptsache und genügen für sich, der dritte Grund ist aber von diesen unzertrennlich als ergänzende Sanktion des Sittengesetzes.

Will Gott die Verstocktheit der Verdammten? Gott will und verleiht den Verdammten die klare Erkenntnis ihres Zustandes; daß

aber dieser Zustand ein so verabscheuungswürdiger ist, daran ist nicht Gott schuld, sondern die Verdammten selbst. Gott will den Verdammten keine Gnade und keine Verzeihung gewähren, weil sie während ihres Erdenlebens diese Gnade und diese Verzeihung von sich gewiesen haben. Gott will die positiven Strafen, deren Verhängung er für die Übertretung des Sittengesetzes angedroht hatte. Den Zustand vorausgesetzt, in den die Verdammten sich durch ihre Schuld gestürzt haben, folgt auf diesen dreifachen Willensentschluß Gottes die Verstocktheit der verworfenen Seelen von selber. Dieselbe ist keine neu zurechenbare und strafbare That, sie ist nur die bittere Frucht des früheren, bis zum Tode fortgesetzten Mißbrauches der Freiheit. *Gott will weder die Sünde noch die Verstockung in der Sünde; aber er läßt sie zu, weil auch durch das machtlose Aufbäumen der Verdammten das Sittengesetz und die sittliche Ordnung verherrlicht wird.* Gott hat weder von dem Glück der Himmelsbewohner noch von dem Unglück der Verworfenen einen Zuwachs an Seligkeit oder sonst irgend einen Nutzen. Zweck der Schöpfung war die Mitteilung des Wahren und Guten an die Geschöpfe, damit die ewige Wahrheit und Güte nicht bloß in sich bestehe, sondern auch nach außen hin ihre Herrschaft ausdehne und behaupte. Der freiwillige Anschluß des freien Willens an das Wahre und Gute ist das Naturgemäße und an sich Beabsichtigte. Wird dieser freiwillige Anschluß versagt, so wird die unfreiwillige Unterwerfung durch die Erkenntnis und Empfindung der geschöpflichen Ohnmacht gegen die Sittenordnung erzwungen. Nichts anderes ist die Hölle als die Unterwerfung der Widerspenstigen unter die Majestät der sittlichen Ordnung.

Vielleicht kommt manchem der Zweifel: Wie ist es doch möglich, daß so geringfügige Sachen, wie sie vielfach von Dogmatikern, Moralisten oder Kasuisten als Todsünden bezeichnet werden, eine solche Verwüstung in der Seele anrichten, daß ein ewiger Ausschluß von der Seligkeit damit naturnotwendig verbunden ist? Nun, freuen wir uns, daß kein Dogmatiker und kein Moralist und kein Kasuist und überhaupt kein Mensch, sondern Gott allein unser höchster Gesetzgeber und Richter ist. Er sieht mit göttlicher Sicherheit, ob in einer Handlung eine solche Bosheit liegt, daß der Mensch sich durch dieselbe bewußt und frei von Gott seinem ewigen Ziele abwendet, oder nicht. Wir können und müssen sagen: Wo

eine solche Abwendung stattfindet, da liegt eine Sünde vor, welche die ewige Hölle verdient. Ob sie aber in diesen und jenen einzelnen Handlungen stattgefunden hat, darüber richtet mit absoluter Sicherheit Gott allein. Die Theologen können uns nur sagen, was objektiv eine schwere Sünde ist oder zu sein scheint. Oft genug müssen sie hier schon ihr Unvermögen einer sichern Entscheidung bekennen; vollends aber ist es gar nicht ihre Absicht und ihre Sache, über das Eintreten der subjektiven Bedingungen in den Einzelfällen zu richten. Thöricht und der Lehre der Theologen widersprechend wäre jedenfalls die Meinung, als könne ein Mensch, ohne es zu wissen und zu wollen, gleichsam in eine Todsünde hineinstraucheln. Zu einer Todsünde gehört notwendig die aus klarer Erkenntnis hervorgehende freiwillige Übertretung eines göttlichen Gebotes in einer wichtigen Sache. Nur eine solche Sünde und jede solche Sünde verdient die Hölle.

Für die Todsünde ist Gott am Kreuze gestorben; also kann auch ein Geschöpf für die Todsünde ewig zur Hölle verdammt werden; denn dieses ist weniger als jenes. Wenn es für einen in der Todsünde sterbenden Christen noch eines Rechtfertigungstitels seiner Verdammung bedarf, dann hat ihn der am Kreuze blutende und sterbende Gottmensch geliefert. „Um wie viel schlimmerer Strafe, meint ihr, wird der würdig erachtet werden, der den Sohn Gottes mit Füßen getreten, und das Bundesblut, in dem er geheiligt worden, für unrein erachtet und den Geist der Gnade verhöhnt hat. Denn wir kennen ihn, der gesagt hat: Mein ist die Rache, ich werde vergelten" (Hebr. 10, 29 f.).

Nachtrag.

In seinem neuesten Werke[1] richtet Herr Prof. Schell (S. 443 ff. und an einigen andern Stellen) mit Rücksicht auf das erste Heft der „Theologischen Zeitfragen" (Freiburg 1900) mehrere Fragen und Einwendungen an meine Adresse, auf die ich bei dieser Gelegenheit kurz antworten möchte. Es handelt sich um die Lehre von der Selbstverursachung Gottes und ihre Anwendung auf das Geheimnis der allerheiligsten Dreieinigkeit. Der Übersicht halber füge ich jeder Frage sofort die entsprechende Antwort bei.

1. Frage: Wenn es in Bezug auf die Dreiheit der göttlichen Personen kein Widerspruch ist, durch den immanenten Akt begründet zu sein, warum soll dies in Bezug auf die Einheit ein Widerspruch sein?

Antwort: Das ist nicht nur kein Widerspruch, sondern die reine Wahrheit. Die Gottheit hat wirklich ihren ganzen Grund in ihrem eigenen immanenten Akte. Welcher katholische Theologe hat das je geleugnet? Gott ist der einzige und vollgenügende Grund seiner selbst.

2. Frage: Wenn die heiligen Väter den Arianern gegenüber mit Recht erklären, der Vater erzeuge den Sohn, der kraft der ewigen Zeugung ewig mit ihm und in ihm existiert, wie kann dann dieselbe Aussage ein Widerspruch sein, wenn sie in demselben Sinne von Gott als nähere Bestimmung seiner Aseität ausgesagt wird?

Antwort: Die Frage ist etwas mehrdeutig und muß deshalb mit einer Unterscheidung beantwortet werden.

Wenn wir, auf den Glauben gestützt, sagen: Gott ist in der Weise aus sich, daß es in ihm eine Zeugung und Hervorbringung giebt, die

[1] Religion und Offenbarung. Paderborn 1901.

mit dem Erzeuger und Hervorbringer gleich ewig ist, so ist das wiederum kein Widerspruch, sondern katholische Wahrheit.

Wollte aber jemand schließen: Weil Gott der Vater den Sohn, und der Vater und der Sohn den Heiligen Geist hervorgebracht haben, deshalb kann man sagen, daß Gott sich selbst hervorgebracht hat, so ist dieser Schluß unannehmbar. Denn erstens lehren die Väter und Theologen einstimmig, man könne nicht sagen, Gott habe sich selbst hervorgebracht, wie ich an einigen Beispielen in den „Theologischen Zeitfragen" (I, 138 ff.) gezeigt habe. Zweitens hat das vierte lateranensische Konzil ausdrücklich gelehrt, die göttliche Wesenheit sei weder hervorgebracht noch hervorbringend. Drittens findet zwischen dem Vater und dem Sohne und ebenso zwischen Vater und Sohn in Bezug auf den Heiligen Geist eine prioritas originis statt. Eine solche prioritas ist aber unmöglich im göttlichen Denken und Wollen mit Bezug auf das eigene Wesen und Dasein; denn wird ein Denken und Wollen ohne Wesen und Sein gedacht, so ist es ein Widerspruch, dasselbe zugleich als thätig und durch seine Thätigkeit sein Wesen und Dasein hervorbringend zu denken.

3. Frage: Kann man denn unter bewirkender Ursache nicht auch eine Ursache verstehen, die sich selbst hervorbringt und also Selbstursache ist?

Antwort: Nein; denn aus dem angegebenen Grunde ist eine Selbstursache in diesem Sinne ein Widerspuch. Wenn man also „Selbstursache" in dem Sinne gebraucht, daß etwas sein Wesen und Dasein selbst im eigentlichen Sinne hervorbringe, so ist das ähnlich, wie wenn man zu dem Worte „Kreis" das Wort „viereckig" hinzufügt.

4. Frage: Kann denn der Ausdruck „Selbst" von Gott nicht in zweifachem Sinne gebraucht werden?

Antwort: Doch, wie ich in den Theol. Zeitfragen (I, 153 f.) auseinandergesetzt habe. Aber wie man ihn auch anwendet, der Satz „Gott hat sich selbst hervorgebracht" giebt keinen richtigen Sinn.

Eben mit Rücksicht auf den Ausdruck „Selbst" ist die Fragestellung nicht neu. Die Theologen haben gerade über das Sichselbsthervorbringen schon vor Jahrhunderten Untersuchungen angestellt. Ich erlaube mir, ein Beispiel anzuführen:

Simpliciter falsa et neganda est haec propositio: *Deus genuit se Deum.* Implicat enim contradictionem, quod res aliqua seipsam

generet aut producat. Quod principium evidens est naturae lumine, traditur autem ab Athanasio, Epiphanio, Cyrillo, Clemente Alex., Tertulliano, Hilario et Augustino. Hanc conclusionem docent Hugo Vict., Magister sent., Albertus, S. Thomas, S. Bonaventura, Carthusianus locis citatis, Alexander et fusius Scotus (1, dist. 4, q. 1 ad 1), Argentinas, Ocham, Maior, Caietanus, Canariensis et ceteri recentiores [antea] citati. Ratio est, quia nomen *se,* cum sit reciprocum, refert idem suppositum. Vera est enim regula generalis, quam tradit S. Bonaventura dicto a. 1, q. 2 [In 1 dist. 4], quod in huiusmodi propositionibus non admittuntur nomina . . . quae meram identitatem significant, ut *Deus genuit eumdem Deum,* vel *genuit se Deum,* quoniam illud *se* relativum identitatis est. So Didacus Ruiz (De Trin. disp. 79, sect. 4, n. 5). Auch in Bezug auf Gott gilt: Actiones sunt suppositorum; z. B. nicht die göttliche Wesenheit als unterschieden von den Personen hat die Welt geschaffen, sondern der Vater und der Sohn und der Heilige Geist hat die Welt geschaffen. Auch die immanenten Thätigkeiten sind Thätigkeiten der Personen und nicht der Wesenheit als solcher. Von keiner göttlichen Person aber darf man sagen, sie habe sich selbst durch ihre Thätigkeit hervorgebracht.

5. Frage: Bezeichnet aber nicht Gregor von Nyssa ausdrücklich Gott als die hervorbringende Ursache seiner selbst, da er sagt: „Gott ist das wesenhafte Leben, das sich selber wirkt"?

Antwort: Mir scheint das nicht der Sinn der Stelle zu sein. Der Zusammenhang ist folgender: Gregor bemerkt gegen Eunomius, dieser rede so, als ob die Unveränderlichkeit (*ἀφθαρσία*) Gottes gleich der eines toten Wesens sei und nicht vielmehr im Leben bestände. Dann fährt er fort: „Ob nun das wirkliche Leben (*ἡ ὄντως ζωή*) eine Thätigkeit ist, die sich selber bethätigt (*ἐνέργεια ἑαυτὴν ἐνεργοῦσα*), und ob es dasselbe ist, ewig leben und nicht bis zur Vernichtung aufgelöst werden, das will ich hier nicht untersuchen, sondern für die geeignete Gelegenheit aufsparen" (Contra Eunom. l. 12; *Migne* XLV, 1033). Was also Gregor hier andeutet, ist weiter nichts, als daß das Leben Selbstbethätigung (motus sui ipsius) sei. Das lehren auch die Scholastiker von Gott ausdrücklich (Zeitfragen I, 165), und doch verwerfen sie entschieden den Satz, Gott bringe sich selbst hervor. Man braucht übrigens bei Gregor

nur etwas weiter zu lesen, um zu finden, daß er die *ἀγεννησία* Gottes gerade so erklärt wie die übrigen griechischen Väter. Ja, er verteidigt ausdrücklich (l. c. p. 1080 sqq.) jene Lehre des hl. Basilius, aus der ich einen Abschnitt in den Zeitfragen (I, 139) mitgeteilt habe, und schreibt: „Was keine Ursache hat, nennen wir *ἄναρχον* und *ἀγέννητον*. . . . Einer unserer Begriffe vom göttlichen Leben, daß es nämlich aus keiner Ursache stammt, wird durch das Wort *ἀγέννητος* ausgedrückt. *Ἓν νόημα περὶ τὴν θείαν ζωὴν, τὸ μὴ ἐξ αἰτίας αὐτὴν εἶναι, τοῦτο ἡ τοῦ ἀγεννήτου λέξις ἐνδείκνυται*“ (l. c. p. 1081).

Prof. Schell beruft sich mit Vorliebe auf die alexandrinische Schule. Nun wohl, gerade aus dieser Schule stammt eine der ältesten Abhandlungen über die Frage, ob etwas sich selbst bewirkende Ursache sein könne. Clemens von Alexandrien wirft ganz am Ende seiner „Teppiche“ diese Frage auf und verneint sie entschieden. „Es giebt vier Ursachen, eine bewirkende, stoffliche, formelle und zweckliche. . . . Der Begriff ‚Ursache‘ gehört zu den Verhältnisbegriffen; denn er bedeutet eine Beziehung auf etwas anderes. . . . So z. B. der Begriff des Bildners, des Verfertigers, des Vaters. Nichts ist [bewirkende] Ursache seiner selbst, keiner ist sein eigener Vater. Sonst müßte das Erste das Zweite werden; denn die Ursache bewirkt und formt, das Verursachte leidet und wird geformt. Nun kann aber nichts in Bezug auf sich selbst zugleich bewirken und bewirkt werden, nicht zugleich Sohn und Vater sein. . . . Das Sein ist verschieden von dem Hervorgebrachtwerden. So auch die Ursache von ihrer Wirkung, der Vater von dem Sohne. Nichts kann in derselben Rücksicht sein und hervorgebracht werden. Also kann auch nichts sich selbst Ursache sein. Ursachen sind die Wesen sich nicht gegenseitig, sondern das eine dem andern“ u. s. w. (Strom. l. 8; *Migne* IX, 596 sqq.).

Meines Erachtens ist es eine vergebliche Mühe, bei einem Kirchenvater oder Theologen einen Ausspruch zu Gunsten der Selbstverursachung Gottes aufzuspüren, da das Gegenteil zu ausdrückliche und allgemeine Lehre war.

6. Frage: Aber haben sich die Scholastiker nicht vielleicht nur an dem Ausdruck Deus est *causa* sui gestoßen, während sie gegen den griechischen Ausdruck *αἰτία* nichts einzuwenden hatten?

Antwort: Das gilt wohl von der Frage, ob der Vater die causa oder *αἰτία* des Sohnes sei, nicht aber von der Frage, ob Gott die

causa sui sei. Warum nicht? Weil die Scholastiker die Frage überhaupt in der Form nicht zu stellen pflegten. Sie fragten vielmehr, ob man sagen dürfe: „Gott hat sich selbst hervorgebracht" (Deus genuit, produxit seipsum Deum), und das verneinten sie. Auf die Worte causa, *αἰτία* oder Ursache kommt es also gar nicht an, sondern auf den Sinn, der mit diesen Worten verbunden wird. Auch von den griechischen Kirchenvätern hat keiner gesagt, Gott sei die *αἰτία* seiner selbst. Nicht also darum erweckt die Bezeichnung Gottes als „Selbstursache" Bedenken, weil das lateinische Wort causa unzulässig scheint, sondern weil sowohl Griechen wie Lateiner leugnen, daß Gott sich selbst hervorgebracht habe.

7. Frage: Aber ist denn nicht Plotin, der doch die Selbsthervorbringung Gottes lehrt, eine der wichtigsten Quellen für die theologische Entwicklung geworden?

Antwort: Einmal zugegeben, dem sei so, giebt es dann nicht um so mehr zu denken, daß die Kirchenväter und Theologen trotzdem so einmütig und so entschieden seine Lehre von der Selbsthervorbringung Gottes abgelehnt haben? Wenn Prof. Schell sagt, Plotin habe die Gründe, durch die ich ihn zu widerlegen suche, bereits selbst entkräftet, so ist darauf zu erwidern: Plotin hat die hauptsächlichsten meiner Gründe gegen die Selbsthervorbringung Gottes weder genannt noch gekannt, also wohl auch nicht entkräftet. Ich wollte übrigens Plotin gar nicht widerlegen, sondern nur zeigen, daß die Frage nach der Selbstverursachung Gottes durchaus nicht neu, sondern von den Kirchenvätern und Theologen längst behandelt und aus den und den Gründen in verneinendem Sinne entschieden worden sei.

8. Frage: Muß die Aseität nicht in allen drei göttlichen Personen gleich sein? Und wird diese Gleichheit nicht gefährdet, wenn wir die Selbsthervorbringung Gottes leugnen?

Antwort: Ob wir die Selbsthervorbringung Gottes annehmen oder nicht, so bleibt es doch wahr, daß der Vater den Sohn hervorgebracht hat, und nicht der Sohn den Vater. Wenn also das Hervorgehen einer Person aus einer andern die Aseität gefährdete, so würde diese Gefährdung nicht beseitigt durch die Annahme der Selbstverursachung Gottes. Indessen hat der Begriff der Aseität mit dem Begriff des immanenten Hervorgehens nichts zu thun. Aseität besagt, daß jede göttliche Person in ihrem Wesen (das alle Personen einschließt) den vollgenügenden Grund

ihres Daseins hat und von keinem andern Wesen verursacht (geschaffen) worden ist. Die immanenten Produktionen dagegen besagen, daß das eine unteilbare und unzusammengesetzte göttliche Wesen in sich und aus sich zugleich einfach absolut und dreifach bezüglich ist. Das ist ein für uns in diesem Leben undurchdringliches Geheimnis, während die sich selbst genügende Aseität Gottes auch natürlich erkennbar ist.

9. Frage: Darf man sich denn mit der positiven Behandlung der Gotteslehre begnügen, da doch gerade von spekulativen Gesichtspunkten aus die Hauptbedenken geltend gemacht werden?

Antwort: Gewiß nicht! Die positive Behandlung ist nur die eine Seite der Theologie. Die gründliche spekulative Durcharbeitung ist ihre andere ebenso wichtige Aufgabe. Aber die Spekulation darf niemals zu den feststehenden positiven Ergebnissen in Gegensatz treten, sondern muß von der Ehrfurcht vor der Tradition ausgehen und nur eine immer allseitigere und tiefere Erfassung des durch die Offenbarungsquellen Gebotenen anstreben.

Ich wäre auf die Fragen nicht zurückgekommen, wenn nicht Prof. Schell mich dazu gewissermaßen aufgefordert hätte, nicht aus Lust an Polemik, wie ich glaube, sondern um eine möglichste Klarstellung herbeizuführen.

Darum möge niemand diese Bemerkungen so auffassen, als ob dadurch irgendwie vor dem obigen Werke gewarnt werden solle. Das liegt mir durchaus ferne.

In der Herderschen Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau erscheinen und sind durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach".

Im Laufe der Zeit sah sich die Redaktion der „Stimmen aus Maria-Laach" wiederholt genötigt, verschiedene Stoffe, deren Behandlung ihr an sich höchst wichtig schien, in der Zeitschrift unberücksichtigt zu lassen, weil dieselben entweder einen mehr oder weniger fachwissenschaftlichen Charakter trugen oder einer ausführlicheren Darstellung im Zusammenhange bedurften, als der hier zugemessene Raum ihnen zuzuwenden gestattete. Solche Stoffe wurden nun seit einer Reihe von Jahren in den „Ergänzungsheften" behandelt, und insofern bilden letztere eine wesentliche Vervollständigung der Zeitschrift.

Die einzelnen Hefte von durchschnittlich 10 Bogen gr. 8° erscheinen in unbestimmten Zwischenräumen. Vier Hefte bilden einen Band; jedes Heft und jeder Band ist einzeln käuflich.

Verzeichnis der bis jetzt erschienenen Ergänzungshefte:

1. **Pesch, T., Die moderne Wissenschaft** betrachtet in ihrer Grundfeste. (Fehlt.)
2. **Baumgartner, A., Lessings religiöser Entwicklungsgang.** Ein Beitrag zur Geschichte des modernen Gedankens. *M.* 2.
3. **Pesch, T., Die Haltlosigkeit der „modernen Wissenschaft".** Eine Kritik der Kant'schen Vernunftkritik für weitere Kreise. *M.* 1.70.
4. **Hummelauer, F. v., Der biblische Schöpfungsbericht.** (Fehlt. Dafür ist im gleichen Verlage als Bestandteil der „Biblischen Studien" erschienen: **Nochmals der biblische Schöpfungsbericht.** *M.* 2.80.)
5. **Baumgartner, A., Longfellow's Dichtungen.** (Ist in anderem Formate neu erschienen.)
6. **Knabenbauer, J., Das Zeugniß des Menschengeschlechtes für die Unsterblichkeit der Seele.** (Fehlt.)
7. **u. 8. Kreiten, W., Voltaire.** (Ist in anderem Formate neu erschienen.)
9. **Schneemann, G., Die Entstehung der thomistisch-molinistischen Controverse.** (Fehlt.)
10. **Baumgartner, A., Göthe's Jugend.** (Ist in anderem Formate neu erschienen.)
11. **u. 12. Bieß, Jk., Das Geburtsjahr Christi.** Ein chronologischer Versuch, mit einem Synchronismus über die Fülle der Zeiten und zwölf mathematischen Beilagen. *M.* 3.
13. **u. 14. Schneemann, G., Weitere Entwickelung der thomistisch-molinistischen Controverse.** Dogmengeschichtliche Studie. *M.* 3.20. (Fortsetzung zum 9. Ergänzungsheft.)
15. **Cathrein, V., Die englische Verfassung.** Eine rechtsgeschichtliche Skizze. *M.* 1.60.
16. **Pesch, T., Das Weltphänomen.** Eine erkenntniß-theoretische Studie zur Säcularfeier von Kants Kritik der reinen Vernunft. *M.* 1.80.
17. **Ehrle, F., Beiträge zur Geschichte und Reform der Armenpflege.** *M.* 1.80.
18. **Epping, J., Der Kreislauf im Kosmos.** *M.* 1.40.
19. **u. 20. Baumgartner, A., Göthe's Lehr- und Wanderjahre** in Weimar und Italien (1775—1790). (Ist in anderem Formate neu erschienen.)
21. **Cathrein, V., Die Aufgaben der Staatsgewalt und ihre Grenzen.** Eine staatsrechtliche Abhandlung. *M.* 1.90.
22. **Dressel, L., Der belebte und der unbelebte Stoff** nach den neuesten Forschungsergebnissen. *M.* 2.60.
23. **u. 24. Beissel, St., Die Baugeschichte der Kirche des hl. Victor zu Xanten.** Nach den Originalrechnungen und andern handschriftlichen Quellen dargestellt. Mit vielen Abbildungen. *M.* 3.
25. **u. 26. Plenkers, W., Der Däne Niels Stensen.** Ein Lebensbild nach den Zeugnissen der Mit- und Nachwelt entworfen. *M.* 2.75.
27. **Beissel, St., Geldwerth und Arbeitslohn im Mittelalter.** Eine culturgeschichtliche Studie im Anschluß an die Baurechnungen der Kirche des hl. Victor zu Xanten. Mit einer Illustration und vielen statistischen Tabellen. *M.* 2.50.
28. **Dreves, G. M., Ein Wort zur Gesangbuch-Frage.** Zugleich Prolegomena zu einem Büchlein geistlicher Volkslieder. *M.* 1.70.
29. **Cathrein, V., Die Sittenlehre des Darwinismus.** Eine Kritik der Ethik Herbert Spencers. *M.* 2.
30. **u. 31. Hietmann, G., Die Göttliche Komödie** und ihr Dichter Dante Alighieri. *M.* 4. (Ist in anderem Formate neu erschienen.)
32. **Pesch, Chr., Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen des Alterthums.** Eine Studie zur vergleichenden Religionswissenschaft. *M.* 1.90.
33. **u. 34. Baumgartner, A., Göthe und Schiller.** Weimars Glanzperiode. (Fehlt.)
35. **u. 36. — Der Alte von Weimar.** Göthe's Leben und Werke von 1808 bis 1832.

(33—36 sind in anderem Formate neu erschienen.)

37. **Beissel, St., Geschichte der Ausstattung der Kirche des hl. Victor zu Xanten.** Nach den Originalbaurechnungen und andern handschriftlichen Quellen dargestellt. Mit 6 Illustrationen. *M.* 2.

23, 24, 27 und 37 sind gesammelt u. d. T.: Die Bauführung des Mittelalters in neuer Ausgabe erschienen. *M.* 7.50.

38. **Spillmann, J., Die englischen Martyrer unter Heinrich VIII.** (Fehlt.)
39. **u. 40. — Die englischen Martyrer unter Elisabeth bis 1583.** Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 16. Jahrhunderts. (Fehlt.)

(Die Hefte 38—40 sind in anderem Formate neu erschienen.)

41. u. 42. **Pesch, Chr., Der Gottesbegriff** in den heidnischen Religionen der Neuzeit. Eine Studie zur vergleichenden Religionswissenschaft. *M.* 3.30.

43. **Rostitz-Rieneck, V. v., Das Problem der Cultur.** *M.* 2.

44. **Epping, J., Astronomisches aus Babylon** oder das Wissen der Chaldäer über den gestirnten Himmel. Mit Copien der einschlägigen Keilschrifttafeln und anderen Beilagen. Unter Mitwirkung von P. J. N. Strassmaier. *M.* 4.

45. **Gruber, H., August Comte,** der Begründer des Positivismus. Sein Leben und seine Lehre. *M.* 2.

46. **Zimmermann, A., Die Universitäten Englands im 16. Jahrhundert.** *M.* 1.80.

47. **Beissel, St., Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland** bis zum Beginne des 13. Jahrhunderts. *M.* 2.

48. **Zimmermann, A., Maria die Katholische.** Eine Skizze ihres Lebens und ihrer Regierung. *M.* 2.20.

49. **Pesch, Chr., Gott und Götter.** Eine Studie zur vergleichenden Religionswissenschaft. *M.* 1.70.

50. **Dahlmann, J., Die Sprachkunde und die Missionen.** Ein Beitrag zur Charakteristik der ältern katholischen Missionsthätigkeit. (1500—1800.) *M.* 1.70.

51. **Pesch, H., Die Wohlthätigkeitsanstalten der christlichen Barmherzigkeit in Wien.** *M.* 1.90.

52. **Gruber, H., Der Positivismus vom Tode August Comte's bis auf unsere Tage.** (1857—1891.) *M.* 2.60.

53. **Duhr, B., Pombal.** Sein Charakter und seine Politik nach den Berichten der kaiserlichen Gesandten im geheimen Staatsarchiv zu Wien. Ein Beitrag zur Geschichte des Absolutismus. *M.* 2.30.

54. **Beissel, St., Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland** während der zweiten Hälfte des Mittelalters. (Fortsetzung zum 47. Ergänzungsheft.) *M.* 1.90.

55. **Fell, G., Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele** philosophisch beleuchtet. *M.* 1.70.

56. **Zimmermann, A., Englands „öffentliche Schulen" von der Reformation bis zur Gegenwart.** Ein Beitrag zur Culturgeschichte. *M.* 1.90.

57. **Braunsberger, O., Entstehung und erste Entwicklung der Katechismen des seligen Petrus Canisius.** *M.* 2.50.

58. **Dreves, G. M., Aurelius Ambrosius,** „der Vater des Kirchengesanges". Eine hymnologische Studie. *M.* 2.

59. **Kneller, K. A., Des Richard Löwenherz deutsche Gefangenschaft** (1192—1194). *M.* 1.60.

60. **Schmitt, L., Der Karmeliter Paulus Heliä,** Vorkämpfer der katholischen Kirche gegen die sogenannte Reformation in Dänemark. *M.* 2.30.

61. **Schmitz, W., Der Einfluß der Religion auf das Leben beim ausgehenden Mittelalter,** besonders in Dänemark. *M.* 2.20.

62. **Baumgartner, A., Das Râmâyana und die Râma-Literatur der Inder.** Eine literaturgeschichtliche Skizze. *M.* 2.30.

63. **Boese, H., Die Glaubwürdigkeit unserer Evangelien.** Ein Beitrag zur Apologetik. *M.* 1.80.

64. **Lingens, E., Die innere Schönheit des Christenthums.** *M.* 2.

65. **Hammerstein, L. v., Das katholische Ordenswesen.** *M.* 2.

66. **Beissel, St., Die Verehrung U. L. Frau in Deutschland während des Mittelalters.** *M.* 2.

67. **Schmitt, L., Der Kölner Theologe Nikolaus Stagefyr und der Franziskaner Nikolaus Herborn.** *M.* 2.40.

68. **Zimmermann, A., Die Universitäten in den Vereinigten Staaten Amerikas.** Ein Beitrag zur Culturgeschichte. *M.* 1.60.

69. **Wasmann, E., Instinct und Intelligenz im Thierreich.** Ein kritischer Beitrag zur modernen Thierpsychologie. Zweite Aufl. *M.* 1.60.

70. — **Vergleichende Studien über das Seelenleben der Ameisen** und der höhern Thiere. Zweite Aufl. *M.* 2.

71. **Braun, J., Die priesterlichen Gewänder des Abendlandes** nach ihrer geschichtlichen Entwicklung. *M.* 2.50.

72. **Müller, A., Nikolaus Copernicus,** der Altmeister der neuern Astronomie. Ein Lebens- und Culturbild. *M.* 2.

73. **Braun, J., Die pontificalen Gewänder des Abendlandes** nach ihrer geschichtlichen Entwicklung. *M.* 2.80.

74. **Huonder, A., Deutsche Jesuitenmissionäre** des 17. u. 18. Jahrhunderts. *M.* 3.20.

75. **Cathrein, V., Religion und Moral** oder Gibt es eine Moral ohne Gott? *M.* 1.90.

76. **Pesch, Chr., Theologische Zeitfragen.** *M.* 2.20.

77. **Dunin-Borkowski, St. v., Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopats.** *M.* 2.40.

78. **Dahlmann J., Der Idealismus der Indischen Religionsphilosophie** im Zeitalter der Opfermystik. *M.* 1.80.

79. **Braunsberger, O., Rückblick auf das katholische Ordenswesen im 19. Jahrhundert.** *M.* 3.

80. **Pesch, Chr., Theologische Zeitfragen.** Zweite Folge.

Die Ergänzungshefte können nur durch den Buchhandel bezogen werden.

94B2816

GETTY CENTER LIBRARY
3 3125 00649 0144